Volume 21

A review of early christian life and language

Vigiliae Christianae

editors-in-chief

Christine Mohrmann, Nimeguen
G. Quispel, Utrecht
W. C. van Unnik, Utrecht
J. H. Waszink, Leyden

associate editors

M. Anastos, Los Angeles
W. den Boer, Leyden
J. W. Ph. Borleffs, The Hague
H. Frhr. von Campenhausen, Heidelberg
P. Courcelle, Paris
R. M. Grant, Chicago
H. H. Janssen, Nimeguen
G. W. H. Lampe, Cambridge
M. McGuire, Washington
H. I. Marrou, Paris
F. G. van der Meer, Nimeguen
P. G. van der Nat, Leyden
H. Ch. Puech, Paris

North-Holland Publishing Company Amsterdam

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

I. Articles

Alfonsi, L.: La vita e l'olmo 81
Barnard, L.W.: The Embassy of Athenagoras 88
Bartelink, G.J.M.: Les démons comme brigands 12
Benko, S.: The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius 103
Bianchi, U.: Marcion: Théologien biblique ou docteur gnostique? 141
Forbes, C.A.: Critical Notes to Firmicus Maternus, De Errore 34
Joly, R.: Hermas et le Pasteur 201
Kraft, R.A.: An Unnoticed Papyrus Fragment of Barnabas 150
Lamirande, E., O.M.I.: Étude bibliographique sur les Pères de l'Église et l'Aggadah 1
Lee, G.M.: Diatessaron and Diapente 87
Lee, G.M.: Origen, Dialogue with Heraclides, 5, 23,4 164
Lohse, B.: Zur Eschatologie des älteren Augustin (De Civ. Dei 20,9) 221
Merkelbach, R.: Tatian 40. 219
Simonetti, M.: Osservazioni sull' "Altercatio Heracliani cum Germinio" . . . 39
Speyer, W.: Ein angebliches Zeugnis für die Doctrina Apostolorum oder Pelagius bei Pseudo-Hieronymus. 241
Staats, R.: Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa „In suam ordinationem" 165
Thierry, J.J.: Some Notes on Epistula XXII of St. Jerome 120
Voss, B.R.: Bemerkungen zu Euagrius von Antiochien, Vergil und Sallust in der Vita Antonii 93
Walls, A.F.: Papias and Oral Tradition 137
Wilken, R.L.: The Homeric Cento in Irenaeus, *Adversus Haereses* I, 9,4 . . . 25

II. Reviews

Aland, K.: *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments, I: Gesamtübersicht* (J.Smit Sibinga) 59
Ballay, L.: *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus. Untersucht in seinen Werken: De doctrina christiana, Enchiridion sive de fide, spe et caritate ad Laurentium und Enarrationes in Psalmos 1–91* (L.M.J.Verheijen O.S.A.). 68
Brazzale, F.M., O.S.M.: *La dottrina del miracolo in S.Agostino* (T. van Bavel) 131
Cappuyns, M.J., O.S.B.: *Lexique de la Regula Magistri* (P.G. van der Nat) . . 192
Davies, W.D.: *The Setting of the Sermon on the Mount* (B.Pearson) 63
Dehnhard, H.: *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De Spiritu Sancto* (J.C.M.van Winden O.F.M.) 190
Dodd, C.H.: *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (B.Pearson) 128
Durand, G.-M. de, O.P.: *Cyrille d'Alexandrie, Deux dialogues christologiques* (J.C.M.van Winden O.F.M.) 254
Jacono, C.: *Bibliografia di Leone Allacci (1588–1669)* (P.G.van der Nat). . . . 196
Kajanto, I.: *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage* (H.W.Pleket) 180
Kajanto, I.: *A Study of the Greek Epitaphs of Rome* (H.W.Pleket). 187
Kehl, A.: *Der Psalmenkommentar von Tura* (L. Doutreleau) 252
King, A.K.: *Eucharistic Reservation in the Western Church* (B.Botte). 130

KRIVOCHÉINE, MGR. B.–PARAMELLE, J., S.J.: *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses* (P. Hendrix) 192, 255
LANCELOTTI, A.: *Sintassi ebraica nel greco dell'Apocalisse, I: Uso delle forme verbali* (G.J.M. Bartelink) 247
MCDONALD, SR. M.F., O.P.: *Lactantius, The Divine Institutes* (P.G. van der Nat) 249
New Testament Abstracts (P. G. van der Nat) 80
NORDBERG, H.: *Biometrical Notes. The Information on Ancient Christian Inscriptions from Rome Concerning the Duration of Life and the Dates of Birth and Death* (H.W. Pleket) 75
PARAMELLE, J., S.J.: *see* KRIVOCHÉINE
PAVAN, M.: *La politica gotica di Teodosio nella pubblicistica del suo tempo* (M.A. Wes) 133
ROSSI TAIBBI, G.: *Vita di Sant' Elia il Giovane* (G.J.M. Bartelink) 135
TRILLING, W.: *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangelium* (B. Pearson) 60
VAN BAVEL, T.–VAN DER ZANDE, F.: *Répertoire bibliographique de Saint Augustin 1950–1960* (P.G. van der Nat) 253
VAN DER ZANDE, F.: *see* VAN BAVEL
Vetera Christianorum, 1 (P.G. van der Nat) 197
VON IVÁNKA, E.: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Patonismus durch die Väter* (J.C.M. van Winden O.F.M.) 66
ZILLIACUS, H.: *Sylloge Inscriptionum Christianarum Veterum Musei Vaticani* (M.W. Pleket) 69
Communication 199

Vigiliae Christianae 21 (1967) 1–11; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

ÉTUDE BIBLIOGRAPHIQUE SUR LES PÈRES DE L'ÉGLISE ET L'AGGADAH

PAR

ÉMILIEN LAMIRANDE, O.M.I.

INTRODUCTION

Il saute aux yeux que les études patristiques sont en rapport étroit avec les études juives, dans la mesure au moins où elles s'occupent de la transmission et de l'interprétation de la Bible ou de certains emprunts plus particuliers faits aux Juifs par les Chrétiens, notamment dans le cas de Philon ou de la liturgie.[1]

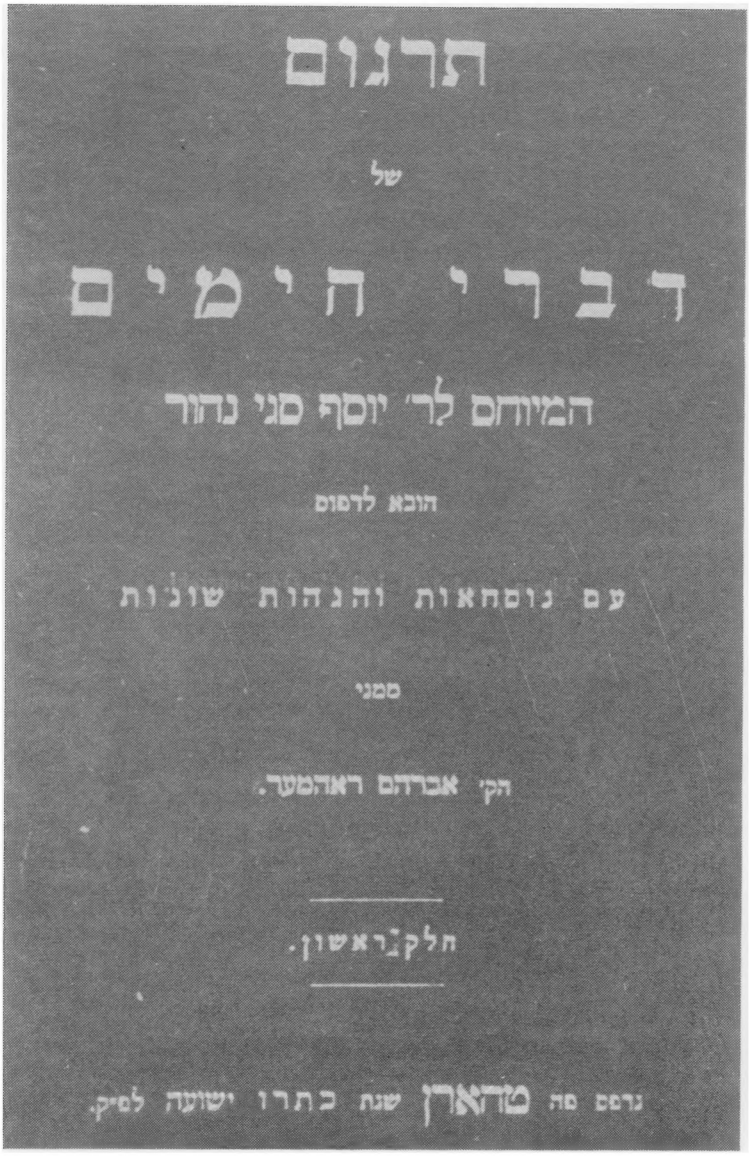
Depuis une centaine d'années surtout, les spécialistes des études juives se sont aussi arrêtés aux auteurs chrétiens dans l'intérêt de leur propre discipline, non seulement pour constater l'influence ou les prolongements de la tradition culturelle ou religieuse d'Israël, mais pour s'éclairer sur cette tradition elle-même. Les Pères et les autres écrivains ecclésiastiques renseignent sur la situation sociale, juridique, politique, aussi bien que religieuse, des Juifs, et sur leurs relations avec les Chrétiens, aux premiers siècles de notre ère.[2] Ils fournissent des renseignements sur des points aussi variés que les sectes de leur temps,[3] le caractère musical de la

---

[1] Impossible de songer à indiquer la littérature du sujet. A propos de Philon, signalons un petit lexique de noms propres, bourré de références patristiques, qui garde encore toute sa valeur: Carl Siegfried, *Die hebräischen Worterklärungen des Philo und die Spuren ihrer Einwirkung auf die Kirchenväter* (Magdebourg, 1863). A propos de la liturgie, retenons deux titres moins connus: M. Grünwald, *Ueber den Einfluss der Psalmen auf die Entstehung der katholischen Liturgie mit steter Rücksichtnahme auf die talmudisch-midraschische Literatur* (Frankfurt a.M., 1890 [sic]), extrait de: *Das jüdische Centralblatt zugleich Archiv für die Geschichte der Juden in Böhmen*, 1890–1893; F. Gavin, Rabbinic Parallels in Early Church Orders, dans *Hebrew Union College Annual* 6 (1929) 55–67; C.W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue Upon the Divine Office* (Oxford et Londres, 1944) s'arrête spécialement au témoignage des Pères.

[2] Parmi les ouvrages d'ensemble, celui qui recourt le plus volontiers aux Pères est sans doute: Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain* (Paris, 1914) 2 vol.

[3] Cf. Matthew Black, The Patristic Accounts of Jewish Sectarianism, dans *Bulletin of the John Rylands Library* 41 (1959) 285–303.


תרגום

של

דברי הימים

המיוחס לר' יוסף סגי נהור

הובא לדפוס

עם נוסחאות והגהות שונות

ממני

הק' אברהם ראהמער.

חלק ראשון.

נדפס פה טהראן שנת בתרו ישועה לפ"ק.

[Targum sur les Chroniques, attribué au rabbin Joseph Seghi Nehor, publié par Abraham Rahmer, 1ère partie (Téhéran, 1866) 66 pp.; une des sources auxquelles sont comparées les *Quaestiones* du pseudo-Jérôme].

psalmodie,[4] le pardon des péchés ou la coutume de ne pas mettre le Cantique des cantiques entre les mains des jeunes.[5]

L'histoire littéraire leur doit aussi passablement. Par exemple, en restant en dehors du domaine biblique,[6] pour comprendre les maîtres juifs des IIième et IIIième siècles, il faut tenir compte du Marcionisme et, par conséquent, des Pères qui lui faisaient également la lutte.[7] Les lettres halachiques envoyées de Palestine à Babylone ne sont pas sans parallèles avec certaines œuvres des Pères en réponse à des questions,[8] et les paraboles des rabbins hassidiques présentent des liens inattendus avec l'ancienne littérature chrétienne.[9]

Il serait facile de donner d'autres illustrations, mais il n'est probablement aucun secteur où les recherches aient été autant poussées que pour l'Aggadah, qui représente l'activité créatrice d'Israël à l'œuvre dans le prolongement de la Bible, sur tous les sujets excepté les prescriptions légales, champ propre de l'Halacha. Cette immense littérature a donné lieu, à l'époque moderne, à des travaux considérables auxquels sont

---

[4] Cf. Eric Werner, Notes on the Attitude of the Early Church Fathers Towards Hebrew Psalmody, dans *Review of Religion* 7 (1942–1943) 349.

[5] Cf. A. Marmorstein, Deux renseignements d'Origène concernant les Juifs, dans *Revue des Etudes Juives* 71 (1920) 190–199.

[6] Voici comment A. Rahmer envisageait cet aspect il y a déjà un siècle en référence à Jérôme: «... eine ganz besondere, noch nicht genügend benutzte Fundgrube für die hebräische Lexicographie und Archaeologie sowohl, wie für die Kritik der ältern griechischen Bibelübersetzungen des Aquila, Theodotion, Symmachus und besonders der Septuaginta sind die Schriften des Hieronymus der, in Palästina wohnend und von jüdischen Lehrern im Hebräischen unterrichtet, mit besserem Verständnisse, als irgend ein anderer der Kirchenschriftsteller, die Bibel nicht bloss selbständig aus dem hebräischen Texte in's Lateinische übertrug, sondern auch die meisten Bücher derselben commentirte und mit dem zu seiner Zeit in Blüthe stehenden agadischen d.i. allegorisirenden Elemente durchwob» (*Ein lateinischer Commentar aus dem IX. Jahrhundert zu den Büchern der Chronik* ..., Thorn, 1866, pp. 3–4).

[7] Cf. A. Marmorstein, The Background of the Haggadah. Part I. Marcion and the Jewish Religion, dans *Hebrew Union College Annual* 6 (1929) 141–183 (reproduit dans *The Arthur Marmorstein Memorial Volume. Studies in Jewish Theology*, éd. par J. Rabbinowitz et M. S. Lew [Londres, etc., 1950] 1–47).

[8] Cf. Joel Müller, Briefe und Responsen in der vorgeonäischen jüdischen Literatur, dans *Vierter Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin* (Berlin, 1886) 11–12, 29–30 (renvoie à Justin, Athanase et Augustin).

[9] Cf. Joshua Finkel, A Link Between Ḫasidism and Hellenistic and Patristic Literature, dans *American Academy for Jewish Research. Proceedings* 27 (1957) 1–24, 28 (1958) 19–41. Voici comment, dans un cas, se présente la généalogie: «Just think of it: A pagan Hellenic anti-Barbarian sentiment is turned into a philosophic parable by Philo, which is drawn by a Church Father only to revert to the Jewish fold in a guise more mystic than ever!» (p. 41).

associés les noms de L. Zunz, I. H. Weiss, W. Bacher, L. Ginzberg et plusieurs autres.[10]

On signalait dès 1831 la présence d'éléments aggadiques chez les Pères. César Lengerke montrait qu'Ephrem le Syrien a été à l'école des Juifs pour l'interprétation de vocables hébreux et pour des traditions, qualifiées cependant de «fictae sententiae» et de «narratiunculae triuiales et absurdae».[11] Plusieurs années plus tard un autre écrivain chrétien, Franz Joseph Molitor revenait sur le sujet, après la parution de l'étude de H. Graetz, en suggérant qu'en plus des auteurs anciens mentionnés par ce dernier, on pourrait s'arrêter à d'autres, notamment à Tertullien.[12]

Ce sont pourtant les savants juifs qui ont le mieux perçu l'intérêt de ces recherches, comme en témoigne la présente bibliographie. D'après S. Krauss, «l'étude des Pères de l'Eglise possède indéniablement une importance considérable pour l'histoire et la science du Judaïsme et spécialement pour une pleine intelligence de l'Aggadah»,[13] et pour A. Safanov, «beaucoup de passages du Talmud ou de la Midrash ne peuvent être correctement compris qu'à la lumière de l'exégèse et de la polémique des Pères».[14] L. Ginzberg attire de son côté l'attention sur des problèmes de transmission et d'origine: «l'étudiant en littérature juive sera intéressé d'apprendre que beaucoup d'Aggadah rencontrées pour la première fois dans la littérature juive dans un Midrash composé au VIIième ou au VIIIième siècle, et même plus tard, étaient transmises comme traditions juives par les Pères de l'Eglise du Vième, du IVième ou même du IIIième siècle. La littérature patristique jette aussi fréquemment une certaine lumière sur l'origine d'une Aggadah qui doit son existence au désir de

---

[10] Voir, entre autres travaux: W. Bacher, The Origin of the Word Haggada (Agada), dans *Jewish Quarterly Review* 4 (1891–1892) 406–429; R. Travers Herford, *Pharisaism. Its Aim and its Method* (New York et Londres, 1912) 226–281; M. Guttmann, art. Agada (Haggada), dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. I (Berlin, 1928) 951–972; B. Heller et M. Guttmann, art. Agadische Literatur, *ibid.*, 979–1030; Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (Leiden, 1961) 1–10.

[11] Caesar a Lengerke, *De Ephraemi Syri arte hermeneutica liber* (Regimontii Prussorum: Königsberg, 1831) spécialement pp. 19–30, 32.

[12] F. J. Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition in dem alten Bunde und ihre Beziehung zur Kirche des neuen Bundes, mit vorzüglicher Rücksicht auf die Kabbalah*, Ière partie, 2e éd. (Münster, 1857) 445–448. Cf. Karl Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, vol. I (Schaffhausen, 1861) 83.

[13] S. Krauss, The Jews in the Works of the Church Fathers, dans *Jewish Quarterly Review* 5 (1892-1893) 122.

[14] A. Safanov, art. Church Fathers, dans *Universal Jewish Encyclopedia*, vol. III (New York, 1941) 203.

combattre une interprétation chrétienne de la Bible».[15] J. B. Bergmann avait souligné des points analogues: «La littérature du christianisme primitif offre, çà et là, des liens plus ou moins étroits avec les idées juives. Les éléments de l'Agada dispersés dans les Apocryphes et les Pères de l'Eglise ont été relevés déjà, mais en partie seulement. Or, les recherches de ce genre sont d'une double utilité. Elles nous apprennent à connaître avec plus de précision le cercle des idées où se meuvent les œuvres chrétiennes et à caractériser avec plus de netteté les auteurs; elles nous fournissent aussi des points de repère importants pour l'histoire de l'Agada et des idées juives en général».[16]

Comme on pouvait s'y attendre, c'est Jérôme qui fournit le matériel le plus riche et qui a été le plus étudié. Les écrits d'Origène constituent aussi une source importante,[17] et l'épître de Barnabé, les pseudo-Clémentines, Justin, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Eusèbe, Aphraate, Ephrem ont encore fait l'objet de monographies ou sont souvent cités. Il n'en est pas de même pour les écrivains qui les ont suivis. Pour S. Krauss, «les Pères de l'Eglise qui ont vécu après Jérôme ont connu de moins en moins le Judaïsme, de sorte que l'histoire des périodes subséquentes n'est plus d'aucun intérêt sous ce rapport».[18] Tous ne sont pas cependant de cet avis. L. Ginzberg affirmait: «Non seulement les Pères de l'Eglise Origène, Eusèbe, Ephrem et Jérôme, dont on sait bien qu'ils se sont approprié une bonne quantité de légendes juives, mais également Tertullien, Lactance, Ambroise, Augustin et beaucoup d'autres maîtres ou chefs de l'Eglise ont été sous l'influence directe de Juifs».[19] Il est curieux de constater que les deux dernières études parues sur les Pères et l'Aggadah portent sur Augustin dont les écrits, de fait, contiennent de nombreux éléments

---

[15] Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. V (Philadelphie, 1925) ix.

[16] J. B. Bergmann, Les éléments juifs dans les pseudo-Clémentines, dans *Revue des Etudes Juives* 46 (1903) 89. Voir encore: A. Marmorstein, Juden und Judentum in der Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, dans *Theologisch Tijdschrift* 49 (1915) 360–361; Renée Bloch, Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique, dans *Recherches de Science Religieuse* 43 (1955) 209.

[17] On a souvent répété à tort que la mère d'Origène était d'origine juive. Voir à ce sujet: Gerhard Kittel, Die Abstammung der Mutter des Origenes (Die Geschichte eines genealogischen Irrtums), dans *Forschungen zur Judenfrage*, vol. III: *Sitzungsberichte der Dritten Münchner Arbeitstagung des Reichinstituts für des neuen Deutschlands vom 5. bis 7. Juli 1938* (Hambourg, 1938) 235–236.

[18] S. Krauss, art. Church Fathers, dans *Jewish Encyclopedia*, vol. IV, 1906, 83; Cf. Id., *art. cit.*, 122.

[19] L. Ginzberg, *op. cit.*, vol. V, ix; cf. Renée Bloch, *art. cit.*, 197.

aggadiques.[20] Le cas du pseudo-Jérôme démontre une influence juive directe sur un auteur chrétien à une époque beaucoup plus tardive encore.[21]

A partir de 1854, date de la première monographie, il ne s'est pas passé, pendant un siècle, une seule décennie sans que soient publiés un ou plusieurs travaux sur les Pères et l'Aggadah. La grande majorité sont en allemand, par des auteurs juifs, dispersés dans des revues ou des recueils pratiquement inconnus des patrologues ou des autres chercheurs chrétiens. On ne les voit à peu près jamais cités et encore moins utilisés, même par ceux qui sembleraient avoir le plus de raisons de le faire.[22]

Nous avons donc cru rendre service en en dressant une bibliographie. Les données fournies par A. Marmorstein dans son article de l'*Encyclopaedia Judaica*[23] sont non seulement très incomplètes, elles fourmillent d'imprécisions et d'erreurs et leur seule vérification a fourni l'occasion d'un exercice aux péripéties assez inattendues. Il aurait été impossible de mener cette étude à terme si nous n'avions eu l'avantage de travailler dans deux des meilleurs bibliothèques juives, celle de l'Hebrew Union College, à Cincinnati, et celle du Jewish Theological Seminary of America, à New York, et même dans ces conditions, nous n'avons pas la présomption de croire que rien ne nous a échappé.

Comme les auteurs juifs eux-mêmes, nous avons pris «Pères» au sens le plus large. Littérature patristique équivaut ici à ancienne littérature chrétienne et inclut même les écrits pseudo-hiéronymiens qui appartiennent déjà au moyen âge. Nous nous limitons cependant aux travaux qui traitent de l'Aggadah *ex professo*.[24]

---

[20] Cf. L. Ginzberg, art. Augustine, dans *Jewish Encyclopedia*, vol. II, 1903, 313–314; Bernhard Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins*, Bâle, 1946, 65–66.

[21] Voir A. Rahmer, *op. cit.*, 5–6. Rhaban Maur dans ses *Quaestiones in libros Regum et Paralipomenon* transcrit les commentaires d'un savant juif «moderne» qui se retrouvent mot à mot dans les *Quaestiones seu traditiones hebraicae in libros Paralipomenon* du pseudo-Jérôme.

[22] Ainsi, par exemple, G. Bardy, Saint Jérôme et ses maîtres hébreux, dans *Revue Bénédictine* 50 (1934) 145–164.

[23] A. Marmorstein, art. Agada und Kirchenväter, dans *Encyclopaedia Judaica*, vol. I, 979.

[24] On trouvera quelques indications supplémentaires dans des articles d'encyclopédies, surtout de l'*Encyclopaedia Judaica* (v.g., art. *Ephraem Syrus*, *Epiphanius*...).

BIBLIOGRAPHIE

BARDY, GUSTAVE, Saint Jérôme et ses maîtres hébreux, dans *Revue Bénédictine* 50 (1934) 145–164 [montre que Jérôme emprunte parfois directement des traditions hébraïques à Origène, même lorsqu'il se recommande d'un maître juif].

BERGMANN, J., Zwei talmudische Notizen, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 46 (1902) 531–533 [apporte des compléments à la monographie de S. Funk sur Aphraate].

Les éléments juifs dans les pseudo-Clémentines, dans *Revue des Etudes Juives* 46 (1903) 89–98 [éléments aggadiques, pp. 92–98].

ELLIOTT, C. J., art. Hebrew Learning Among the Fathers, dans *A Dictionary of Christian Biography*, éd. par W. Smith et H. Wace, vol. II (Londres, 1880) 850–872 [étude très dense qui fournit des indications sur l'Aggadah, mais déborde de beaucoup ce sujet; traite des écrivains suivants: Justin, Tertullien, Irénée, Theophilus, Clément d'Alexandrie, Origène, le pseudo-Clément, Ephrem, Cyrille de Jérusalem, Epiphane, Jérôme, Théodoret, Bède].

EMERSON, OLIVER F., Legends of Cain, especially in Old and Middle English, dans *Publications of the Modern Language Association of America* 21 (1906) 831–929 [références dispersées aux Pères].

FUNK, SOLOMON, *Die Haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates, des persischen Weisen* (Vienne et Frankfurt a. M., 1891) 66 pp. [thèse, Leipzig].

GERSON, D., Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verhältnis zur jüdischen Exegese. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 17 (1868) 15–33, 64–72, 98–109, 141–149. Tiré à part sous le même titre (Breslau, 1868) 46 pp. [l'Aggadah comme récit biblique et comme exégèse].

GINZBERG, LOUIS,[25] *Die Haggada bei den Kirchenvätern.* Erster Theil. *Die Haggada in den pseudo-hieronymianischen «Quaestiones»* (Amsterdam, 1899) vi–131 pp. [thèse, Heidelberg].

[25] Cf. Boaz Cohen, Bibliography of the Writings of Prof. Louis Ginzberg, dans *Louis Ginzberg. Jubilee Volume on the Occasion of his Seventieth Birthday.* English Section (New York, 1945) 19–47. G.A. Kohut notait en 1933 que Ginzberg avait sur l'Aggadah et les Pères beaucoup de matériel inédit: introduction à Boaz Cohen, *Bibliography of Professor Louis Ginzberg, Compiled on the Occasion of his Sixtieth Birthday* (New York, 1933) p. 6.

Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 42 (1898) 537–550; 43 (1899) 17–22, 61–75, 117–125, 149–159, 217–231, 293–303, 409–416, 461–470, 485–504, 529–547. Tiré à part sous le même titre (Berlin, 1900) 131 pp. [Genèse; mentionne surtout Justin, Origène, Jérôme, Ephrem].

Art. Clementina, or Pseudo-Clementine Literature, dans *Jewish Encyclopaedia* vol. IV (Londres et New York, 1906) 114–116.

The Legends of the Jews. Translated from the German Manuscript (Philadelphie, 1909–1938) 7 vol. [l'index, établi par Boaz Cohen, vol. VII, pp. 586–598, donne les références aux Pères de l'Eglise et aux auteurs médiévaux; cette liste inclut Ambroise, Aphraate, Aristide, Augustin, Clément, le pseudo-Clément, Clément d'Alexandrie, Ephrem, Eusèbe, Epiphane, Hippolyte, Irénée, Jérôme, le pseudo-Jérôme, Justin, Lactance, Origène, Tertullien, le pseudo-Tertullien, Théodoret, Theophilus].[26]

Die Haggada bei den Kirchenvätern. Exodus, dans *Livre d'hommage à la mémoire du Dr Samuel Poznánski* (Varsovie, 1927) 199–216. Tiré à part sous le même titre, 18 pp.

Die Haggada bei den Kirchenvätern. Numeri-Deuteronomium, dans *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects in Memory of Abraham Solomon Freidus (1867–1929)* (New York, 1929) 503–514. Tiré à part sous le même titre, 16 pp.

Der Kommentar des Hieronymus zu Koheleth, dans *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes* (Vienne, 1933) 22–50. Tiré à part: *Die Haggada bei den Kirchenvätern.* V. *Der Kommentar des Hieronymus zu Koheleth*, Vienne, 29 pp.

Die Haggada bei den Kirchenvätern. VI. Der Kommentar des

---

[26] Cet ouvrage forme une synthèse systématique, autour des principaux événements et personnages bibliques, de tous les éléments aggadiques recueillis, sans souci de chronologie. B. Cohen, dans sa préface à l'index, vol. VII, ix, fait délicatement allusion à cette faiblesse de l'ouvrage: «... the complete collection of references to Josephus, Philo, Hellenistic Literature and the Church Fathers will help the critical student in the study of the historical development of the Agada, which has hardly been begun». Récemment G. Vermes, *op. cit.*, a appliqué à l'Aggadah la méthode historique, mais il n'a utilisé les écrits patristiques qu'un très petit nombre de fois.

Bernhard Heller, Ginzberg's Legends of the Jews, dans *Jewish Quarterly Review* NS 24 (1933–1934) 51–66, 165–190, 281–307, 393–417; 25 (1934–1935) 29–52, a dressé de l'ouvrage de Ginzberg une sorte de table systématique qui complète celle de Boaz, plus analytique.

Hieronymus zu Jesaja, dans *Jewish Studies in Memory of G. A. Kohut* (New York, 1935) 279–314.

GOLDFAHN, ALEX. HEINRICH, Justinus Martyr und die Agada, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 22 (1873) 49–60, 104–115, 145–153, 194–202, 257–269. Tiré à part: *Die Kirchenväter und die Agada.* Erste Abtheilung: *Justinus Martyr und die Agada*, Breslau, 56 pp.

GRAETZ, H., Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern, *ibid.* 3 (1854) 311–319, 352–355, 381–387, 428–431; 4 (1855) 186–192 [Justin, Origène, Jérôme, Ephrem].

GRUENWALD, MORITZ, Die Kirchenväter in ihrem Verhältnis zur talmudisch-midraschischen Literatur, insbesondere zur Hagada, dans *Monatsblätter für Vergangenheit und Gegenwart des Judentums* 1 (1890–1891) 18–23, 58–68, 103–110, 162–169.[27] Tiré à part: *Ueber das Verhältnis der Kirchenväter zur talmudisch-midraschischen Literatur, insbesondere zur Hagada.* I. Heft, s.l., 1891, 49 pp. [par thèmes: le salamandre, le Sinaï, le chiliasme, la résurrection des morts, le dernier jour, la connaissance de Dieu].

GUEDEMANN, M., *Religionsgeschichtliche Studien* (Leipzig, 1876) chap. III: *Zur Erklärung des Barnabasbriefes*, pp. 101–131 [nombreux parallèles aggadiques].

GUTTMANN, HENRIK, Párhuzamok az ózsidó, hagyomány angyaltanához Szt. Ágoston egyházatya müveiben, dans *Magyar zsidó szemle* 52 (1935) 156–165; 53 (1936) 48–49 [parallèles entre Augustin et les traditions juives, à propos de l'angélologie en rapport avec la création du monde].

Die Kain und Abel Aggadot in den Werken des Kirchenvaters Augustins, dans *Semitic Studies in Memory of Immanuel Löw* (*Keleti dolgozatok Löw Immánuel emlékére*), éd. par Alexander Scheiber (Budapest, 1947) (Publications of the Alexander Kohut Memorial Foundation) 272–276.

HELLER, BERNHARD, Ginzberg's Legends of the Jews. IV. Relation of the Aggada to the Church, dans *Jewish Quarterly Review*, NS 24 (1933–1934) 280–306 [Aggadah conservées par l'Eglise; Aggadah dans la littérature ecclésiastique; influence de l'Eglise sur l'Aggadah;

[27] Les trois collections que nous avons consultées (Jewish Theological Seminary of America, New York Public Library et Hebrew Union College) comportent une tranche de moins que le tiré à part et s'arrêtent avec la livraison de janvier 1891.

polémique de l'Aggadah contre l'Eglise; polémique chrétienne contre l'Aggadah; recueille dans le grand ouvrage de Ginzberg toutes les références à ces sujets].

KELLERMANN, BENZION, *Der Midrasch zum I. Buche Samuelis und seine Spuren bei Kirchenvätern und in der orientalischen Sage. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese* (Frankfurt a. M., 1896) 64 pp. [thèse, Giessen].

KLEIN, G., *Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur* (Berlin, 1909) [inclut une étude sur les parallèles entre la *Didachè* et les traditions juives, pp. 157–238].

KRAUSS, S., The Jews in the Works of the Church Fathers, dans *Jewish Quarterly Review* 5 (1892–1893) 122–157; 6 (1893–1894) 82–99, 225–261 [en bonne partie sur l'Aggadah; traite de Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, Ephrem et Jérôme].

Art. Church Fathers, dans *Jewish Encyclopedia*, vol. IV, 1906, 80–86 [spécialement pp. 82–83, à propos de l'Aggadah chez Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, Aphraate, Ephrem, Jérôme].

LATAIX, JEAN, Le commentaire de S. Jérôme sur Daniel, dans *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 2 (1877) 164–173, 268–277 [traditions juives, pp. 275–277].

MARMORSTEIN, A.,[28] Juden und Judentum in der Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, dans *Theologisch Tijdschrift* 49 (1915) 360–383 [relève les éléments juifs du dialogue].

Art. Agada und Kirchenväter, dans *Encyclopaedia Judaica* Vol. I (Berlin, 1928) 972–979 [*Didachè*, Epître de Barnabé, Clément, Actes des Martyrs, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Aphraate, Ephrem].

Jews and Judaism in the Earliest Christian Apologies, dans *Expositor*, 8e série, 17 (1919) 73–80, 100–116 [éléments haggadiques dans Aristide, Justin, Athenagoras, le *Martyrium Pionii*].

MURMELSTEIN, B., Agadische Methode in dem Pentateuchhomilien des Origenes, dans *Zum vierzigjährigen Bestehen der Israelitisch-theologischen Lehranstalt* (Vienne, 1933) 93–122.

RAHMER, ABRAHAM, *Ein lateinischer Commentar aus dem IX. Jahrhundert zu den Büchern der Chronik kritisch verglichen mit den jüdischen*

[28] Cf. Emile Marmorstein, Bibliography of the Works of Arthur Marmorstein, dans *The Arthur Marmorstein Memorial Volume*..., pp. xxvii-xlvi.

Quellen. Erster Theil (Thorn, 1866) 43 pp. [il s'agit des *Quaestiones seu traditiones hebraicae in libros Paralipomenon* attribuées à Jérôme].

RAHMER, MORITZ, *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen.* Ersther Theil: *Die «Quaestiones in Genesim».* Vorangeht als Einleitung: *Hieronymus und seine jüdischen Lehrer* (Breslau, 1861) 73 pp. Die hebräischen Traditiones in dem Bibelkommentar des Hieronymus kritisch beleuchtet, dans *Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie* 17 (1864), 12–15, 131–136, 258–262 [après une introduction, p. 13: I. *Quaestiones seu traditiones hebraicae in librum I. Regum*].

Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Zweiter Theil: Die Commentarien, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft der Judentums* 14 (1865) 216–224, 460–470; 16 (1867) 103–108; 17 (1868) 419–427 [après une introduction, p. 218: I. *Hosea*].

Haggadische Analepten aus den pseudo-hieronymianischen «Quaestiones», dans *Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz* (Breslau, 1887) 314–324.

Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Zweiter Theil: Die Commentarien zu den XII kleinen Propheten. II. Joël, dans *Monnatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 41 (1897) 625–639; *Nachtrag, ibid.* 691–692; III. Amos, *ibid.* 42 (1898) 1–16, 97–107. Tiré à part: *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus, mit den jüdischen Quellen verglichen.* Zweiter Theil (Berlin, 1898) 18 + 48 pp.

Aus Hieronymus' Commentar zu Obadja, dans *Jüdisches Litteratur-Blatt* 25 (1901) 37–39, 45–47.

Aus Hieronymus' Commentar zu Jona, *ibid.* 53–55, 60–62.

Aus Hieronymus' Commentar zu Micha, *ibid.*, 74–77, 83, 87, 91–92.

War der Agadist Berechja der jüdische Lehrer des Hieronymus?, *ibid.* 89–91.

Hieronymus' Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten, kritisch beleuchtet, Heft I: *Hosea, Joël, Amos.* Heft II: *Obadja, Jona, Micha* (Berlin, 1902) vi-174 pp. [cf. compte rendu dans *Jüdisches Litteratur-Blatt* 27 (1903) 55–56, où on retrace l'histoire des études sur Jérôme et l'Aggadah].

SIEGFRIED, CARL, Midraschisches zu Hieronymus und Pseudo-Hieronymus, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie* 9 (1883) 346–352.

Nous avons voulu rendre plus accessibles des travaux trop ignorés et suggérer ainsi, peut-être, à quelque hébraïsant chrétien un champ de recherches que Renée Bloch signalait en ces termes: «En dehors du Judaïsme, et notamment du côté chrétien, on ne semble guère avoir saisi l'importance de la partie aggadique de la tradition juive, de la littérature midrashique. Or il est manifeste que c'est là le côté de la littérature rabbinique qui présente le plus d'intérêt au point de vue de l'Ancien Testament, du Nouveau Testament, des origines chrétiennes et de la littérature chrétienne ancienne, et qui est aussi la plus importante pour la connaissance du contenu religieux vivant du Judaïsme».[29]

La liste ci-dessus nous révèle au moins à sa manière la conscience qu'avaient encore les Pères, malgré l'acrimonie des polémiques, de se mouvoir dans la même ambiance spirituelle que les Juifs et de communier à la même tradition. Au moment où elle paraît s'arrêter — les dates suggèrent en raison de quelles circonstances tragiques — il était peut-être opportun de nous le rappeler.

Ottawa, Université Saint-Paul

[29] Renée Bloch, *art. cit.*, 200.

Vigiliae Christianae 21 (1967) 12–24; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

LES DÉMONS COMME BRIGANDS

PAR

G. J. M. BARTELINK

A maintes reprises les auteurs chrétiens parlent dans leurs œuvres de la lutte des hommes contre les démons. Nous retrouvons chez eux p.e. souvent les paroles de St. Paul que nous devons nous armer contre les embûches des démons avec les armes de Dieu et que nous devons prendre le bouclier de la foi, le casque du salut et le glaive de l'esprit (*Eph.* 6, 10–18).

Dans le monachisme surtout, la lutte contre les démons était devenue tout particulièrement une pensée prédominante. Dans les récits des moines, on constate souvent que la lutte contre les ennemis de Dieu et des hommes est dépeinte dans des scènes très réalistes.[1]

Les auteurs chrétiens emploient maintes fois, en langage figuré, le terme λῃστής ou *latro* quand il s'agit de décrire la lutte des chrétiens contre les démons; tout spécialement quand on décrit la façon dont ils prennent l'homme au dépourvu.[2] Dans cet emploi du terme λῃστής on voit souvent percer un rapport avec le Nouveau Testament. En premier lieu, et cela depuis Clément d'Alexandrie, la parabole du bon Samaritain fut fréquemment interprétée comme une allégorie: dans cette explication l'homme qui est dévalisé par les brigands représente l'homme qui est brusquement surpris par les mauvais esprits ou par les démons. Le texte de St. Jean 10, 8 (*Omnes qui ante me fuerunt, fures sunt et latrones*) et le texte sur l'homme fort qui garde sa maison (*Marc* 3, 27; *Luc* 11, 21) sont quelquefois mis en rapport avec le diable. Enfin nous trouvons, par incidence, une allusion aux démons dans l'emploi de l'expression biblique «repaire de brigands» (*Mt.* 21, 13).

---

[1] Comp. A. C. Baynes, St. Antony and the Demons, *Journal of Egyptian Archeology* 40 (1954) 7–10; J. Daniélou, Les démons de l'air dans la «Vie d'Antoine», *Studia Anselmiana* 38 (Rome, 1956) 136–145.

[2] Eusèbe de Césarée désigne le diable sous les termes ὁ τοῖς καλοῖς ἐφεδρεύων φθόνος (*Vita Constantini*, éd. Koetschau, GCS 1, p. 105, 24).

Pourtant la présentation des démons comme brigands se trouve aussi parfois développée sans que, pour la cause, elle soit mis en rapport avec des textes sacrés. Quand Syméon Métaphraste dans son *Sermo VII De peccato* (*PG* 32, 1196 D–1197 A) développe l'idée que les démons se servent furtivement de nos propres pensées comme armes contre nous, il dit: «Les gens mauvais et cupides s'appliquent à dessein à s'enrichir aux dépens des autres, mais comme ils n'ont pas le pouvoir de les attaquer ouvertement, ils ont pris l'habitude de poser des pièges le long des routes; si, en passant par là, ils voient l'un ou l'autre endroit coupé de profonds ravins ou plein de brousailles, ils s'y cachent et abrités dans ces recoins, ils voient arriver de loin les voyageurs; alors ils les attaquent tous ensemble, de sorte qu'ils n'ont pas pu voir le guet-apens avant qu'ils s'y soient empêtrés. Or, le diable, notre ennemi, agit de la même façon: il est, de temps immémorial, courroucé contre nous; tandis qu'il rôde à l'ombrage des plaisirs mondains qui foisonnent sur notre route, ombrage très approprié d'ailleurs à cacher un brigand (δειναὶ κρύψαι λῃστήν) et à offrir un refuge à un aggresseur, il tend sans être vu de cet endroit dissimulé les pièges contre nous qui nous mènent à notre perdition.» Dans ce langage figuré, les convoitises humaines sont donc les broussailles dans lesquelles il est facile au diable de se cacher. Sans plus faire allusion à la Bible on a pris comme point de départ ici l'image du chemin qui est suivi par l'homme pendant sa vie.

Dans son homélie *De Maccabaeis* I (*PG* 50, 617) St. Jean Chrysostome compare les démons aux chefs de brigands. De même que ceux-ci ont peur dès qu'ils voient n'importe où des armes impériales, ainsi les démons, les vrais chefs de brigands, ont peur, quand ils voient les corps des martyrs et ils prennent la fuite (οὕτω δὴ καὶ οἱ δαίμονες οἱ ἀληθινοὶ λῃσταρχοι, ὅπουπερ ἂν ἴδωσι μαρτύρων σώματα κείμενα, δραπετεύουσι καὶ ἀποπηδῶσιν εὐθέως).

Dans un autre passage, St. Jean Chrysostome compare les démons qui promettent parfois à l'homme la santé corporelle, à des voleurs d'enfants qui attirent ceux-ci au moyen de friandises (*Adversus Iudaeos* I, *PG* 47, 855): Καὶ καθάπερ οἱ ἀνδραποδισταὶ τραγήματα καὶ πλακοῦντας καὶ ἀστραγάλους καὶ ἕτερά τινα τοιαῦτα πολλάκις τοῖς μικροῖς προτεινόμενοι παιδίοις καὶ δελεάζοντες, τῆς ἐλευθερίας αὐτὰ καὶ τῆς ζωῆς ἀποστεροῦσιν αὐτῆς· οὕτω δὴ καὶ οἱ δαίμονες, μέλους ὑπισχνούμενοι θεραπείαν, ὅλην τῆς ψυχῆς καταποντίζουσι τὴν θεραπείαν.

«Et de même que les voleurs d'enfants offrent à ceux-ci des petits

gâteaux, des osselets et autres choses de ce genre, les attirent, les privent ensuite de leur liberté et leur ôtent même la vie, ainsi les démons en promettant la guérison d'une partie du corps, ruinent complètement la guérison de l'âme.»

Le terme λησταί pour désigner les démons se rencontre pour la première fois chez Tatien (*Oratio ad Graecos* 18, éd. Schwartz, *TU* 4[1], 1888, p. 20, 17) en rapport avec les soi-disant guérisons par les démons. Les démons ne guérissent pas les hommes, nous dit Tatien, τέχνῃ δὲ ... αἰχμαλωτεύουσι. Καὶ ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν ἐοικέναι τοὺς προειρημένους λησταῖς.

«Car de même que les brigands font prisonnières certaines personnes en vie pour les libérer par la suite contre une rançon, ainsi les démons pénètrent dans les membres du corps, apparaissent aux hommes dans leurs rêves afin de leur commander de paraître en public et sous les yeux de tout le monde, ils leur rendent la santé en sortant d'eux.» Tatien fait donc ressortir par là que les démons rendent d'abord les hommes malades afin de les quitter par après comme agissent les brigands qui font prisonniers des hommes afin de leur rendre par la suite la liberté contre rançon.

Ce qui frappe le plus, quand on poursuit l'histoire du terme λησταί pour désigner les démons, c'est l'exégèse chaque fois réitérée de la parabole du bon Samaritain, dans laquelle les brigands sont expliqués, par allégorie, comme étant les mauvais esprits. Cette allégorie trouve son origine dans l'école exégétique d'Alexandrie. Le texte le plus ancien à ce sujet, nous le trouvons chez Clément d'Alexandrie (*Quis dives salvetur*? 28, éd. Stählin, GCS 3, 1909, p. 179, 4): καὶ τοῦτον δείκνυσιν ὑπὸ λῃστῶν συγκεκεντημένον. Selon Clément le Christ est le bon Samaritain; nous sommes grièvement blessés par les princes des ténèbres; nos passions sont nos blessures: (29) Τίς δ' ἂν ἄλλος εἴη πλὴν αὐτὸς ὁ Σωτήρ; ἢ τίς μᾶλλον ἡμᾶς ἐλεήσας ἐκείνου, τοὺς ὑπὸ τῶν κοσμοκρατόρων τοῦ σκότους τεθανατωμένους τοῖς πολλοῖς τραύμασι, φόβοις, ἐπιθυμίαις, ὀργαῖς, λύπαις, ἀπάταις, ἡδοναῖς; Τούτων δὲ τῶν τραυμάτων μόνος ἰατρὸς Ἰησοῦς, ἐκκόπτων ἄρδην τὰ πάθη πρόρριζα.

«Qui voudrait-on que ce soit, si ce n'est le Sauveur lui-même? Qui en effet sinon Lui a fait preuve d'une plus grande commisération envers nous qui avons été tués par les princes des ténèbres et qui étions atteints mortellement de nombreuses plaies, c'est-à-dire celles de crainte, de convoitises, de colère, de tristesse, d'imposture et de plaisirs?»

Chez Origène qui à cet effet s'en réfère à «quelqu'un des presbyteri» cette interprétation a été developpée avec de plus amples détails. Ici nous

trouvons toute l'explication symbolique, qui, par l'entremise d'Origène, a été reprise par Ambroise, que Saint Augustin a ensuite empruntée, à son tour, à l'évêque de Milan et qui, de cette façon, est devenue d'usage courant jusque vers la fin du moyen âge.[3]

Le texte d'Origène qui ne nous est transmis qu'en traduction latine est ainsi conçu (*Hom.* 34 *in Luc*, éd. M. Rauer, GCS 9, 1930, p. 201, 22): Aiebat quidam de presbyteris volens parabolam interpretari, hominem qui descendebat esse Adam; Ierusalem paradisum; Iericho mundum; latrones contrarias fortitudines (= ἀντικείμεναι δυνάμεις, διάβολοι); sacerdotem, legem; Levitam, prophetas; Samaritem, Christum; vulnera vero, inobedientiam; animal, corpus Domini; pandochium i.e. stabulum, quod omnes volentes introire suscipiat, Ecclesiam interpretari; – celui qui descend, descend volontairement, – propterea in latrones incidit.[4]

C'est à cela que remonte directement le passage qu'Ambroise a consacré à l'explication de St. Luc 10, 30 (*Expositio evangelii secundum Lucam VII*, 73, éd. Schenkl, CSEL 32,4, 1902, p. 312,16): Haec simplicis historia veritatis est. quae si altius consideretur, admiranda signat mysteria. Hiericho enim figura istius mundi est, in quam de paradiso, hoc est de Hierusalem illa caelesti eiectus Adam praevaricationis prolapsione descendit, hoc est de vitalibus ad inferna demigrans, cui non loci, sed morum mutatio naturae suae fecit exilium. longe enim mutatus ab illo Adam, qui inoffensa beatitudine fruebatur, ubi in saecularia peccata deflexit, incidit in latrones, in quos non incidisset, nisi his mandati caelestis devius se fecisset obnoxium. qui sunt isti latrones nisi angeli noctis atque tenebrarum, qui se nonnumquam transfigurant

---

[3] Comp. l'annotation succincte chez J. Pirot, *Paraboles et allégories évangéliques* (Paris, 1949) p. 177: «Avant saint Augustin, s. Ambroise, Origène avaient déjà proposé l'allégorie. On la retrouve chez les commentateurs du bas moyen-âge, Isidore de Séville, Rhaban Maur, Bède, etc.»

[4] Comp. aussi Origène, *Comment. in Matth. XVI* (*PG* 13, 1401 D–1404 A): Ὁ μὲν οὖν καταβαίνων ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ εἰς Ἰεριχὼ Ἀδάμ, τουτέστιν ἄνθρωπος, περιπέπτωκε λῃσταῖς. La suite du texte de *Hom.* 34 *in Luc.* est conçu en ces termes: Latrones autem nulli sunt alii, nisi de quibus Salvator ait: Omnes qui ante me venerunt, fures fuerunt et latrones (*Joh.* 10, 8). Veruntamen non incidit in fures, sed in multo furibus nequiores latrones, qui descendentem eum de Ierusalem cum incidisset in eos, spoliaverunt et imposuerunt ei plagas. Quae sunt plagae? Quae vulnera quibus vulneratus est homo? Vitia et peccata. Deinde quia latrones qui nudaverunt eum, et vulneraverant, non assident nudo, sed plagis rursus impositis relinquunt eum, idcirco scriptum est: Spoliantes eum, et vulnera apponentes abierunt, eo non mortuo, sed seminece. Voir aussi Origène, *Cantic. Prol.*, éd. Baehrens, GCS 8, p. 70, 18: Unde et Salvator noster factus est proximus nobis, nec pertransivit nos cum semineces ex latronum vulneribus iaceremus.

in angelos lucis, sed perseverare non possunt? Hi ante despoliant quae accepimus indumenta gratiae spiritalis et sic vulnera inferre consueverunt; nam si intemerata quae sumpsimus arma servemus, plagas latronum sentire non possumus. cave ergo ne ante nuderis, sicut Adam ante nudatus est mandati caelestis custodia destitutus et exutus fidei vestimento et sic letale vulnus accepit, in quo omne genus occidisset humanum, nisi Samaritanus ille descendens vulnera eius acerba curasset (la dernière phrase de ce passage a été citée par saint Augustin, *Contra Iul. Pelagium* I, cap. 3).[5]

Dans les *Quaestiones evang.* II 19 (*PL* 35, 1340) saint Augustin donne une explication de la parabole du bon Samaritain, dans laquelle il s'inspire d'Ambroise et qui, depuis, est restée stéréotype en Occident: Homo quidam descendebat ab Ierusalem in Iericho: ipse Adam intelligitur in genere humano. Ierusalem, civitas pacis illa caelestis, a cuius beatitudine lapsus est. Iericho luna interpretatur et significat mortalitatem nostram, propter quod nascitur, crescit, senescit, et occidit. Latrones, diabolus et angeli eius: qui eum spoliaverunt immortalitate: et plagis impositis, peccata suadendo, reliquerunt semivivum: qua ex parte potest intelligere et cognoscere Deum, vivus est homo; ex parte qua peccatis contabescit et premitur, mortuus est, et ideo semivivus dicitur. « Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho; c'est Adam, représentant le genre humain. Jérusalem, c'est la cité de la paix céleste, du bonheur, de laquelle il est déchu. Jéricho se traduit: Lune, et signifie notre nature mortelle; elle naît, décroît et se couche. Les brigands, le diable et ses anges: qui le dépouillèrent de l'immortalité: et après l'avoir roué de

[5] Comp. l'édition de Schenkl, p. XIII s. sur l'emploi que fait Ambroise des homélies d'Origène sur l'évangile de St. Luc.

Il est remarquable qu'Ambroise dans un autre passage interprète les *latrones* de la parabole du bon Samaritain comme étant les persécuteurs de l'Eglise (*De Paenitentia* I, cap. 11, *PL* 16, 482 B): Potest enim fieri ut aliquem de Hierusalem descendentem in Hiericho, hoc est de martyrii certamine relapsum in istius vitae cupiditatem saecularemque gratiam, vulneratum a latronibus, hoc est a persecutoribus, et semivivum relictum Evangelicus ille Samaritanus inveniat, qui nostrarum custos animarum est. Au 12ième siècle Godefridus Abbas Admotensis donna à côté de l'interprétation traditionelle dans un deuxième sermon encore une seconde explication pour les *latrones*, explication qui trahit un rapport d'analogie avec celle d'Ambroise (resp. *Homiliae Dominicales Aestivales* 80, *PL* 174, 566 B: Latrones dico malignos spiritus, et *In eandem Dominicam, Hom.* 81, *PL* 174, 571 A). Pour lui, toutefois, l'homme qui descend de Jérusalem c'est le Christ qui a pris la nature humaine, tandis que les persécuteurs, ce sont les juifs: incidit in latrones, quia gens illa Iudaïca, de qua secundum carnem processit, mox natum persequi coepit, et more latrocinantium persequi et insidiari usque ad mortem non desiit (déjà Commodien désignait les juifs par *latrones*: *Carmen Apologeticum* 702).

coups, en l'engageant à pécher: le laissèrent à demi mort; par son intelligence et sa connaissance de Dieu, l'homme est vivant, par les péchés où il croupit accablé il est mort. Aussi dit-on qu'il est à moitié mort» (trad. Pirot).[6]

Assez nombreuses sont ensuite les textes qui montrent que présenter les démons comme *latrones* dans l'interprétation allégorique de la parabole du bon Samaritain, est tombé dans le domaine public. C'est ainsi que nous lisons chez Paulin de Nola (*Epistula* 23, *Ad Severum* c. 14, *PL* 61, 265–266): Spoliatos nos zabuli latrocinio, et vulneratos in via, praeterierat frater in levita, frater in sacerdote, quos lex nec sacrificiis redemerat, nec prophetis. Sed non praeterivit ille Samarites, qui propter nos huius etiam nominis suscepit iniuriam (comp. *Jean* 8, 48). Et Ps.-Fulgence de Ruspe donne l'exégèse suivante (*Sermo* 61, *De eo qui incidit in latrones*, *PL* 65, 931): Percussus a latronibus dominicis incipit portari cervicibus. – Dimiserat templum pacis, sedem quietis, curiam angelorum, Ecclesiam primogenitorum (*Hébr.* 12, 23); et coepit descendens in manibus patere (?) latronum.

Afin d'illustrer à quel point l'explication de la parabole prend ordinairement un caractère stéréotype, voici encore quelques textes ultérieurs. Eligius Noviomagensis Episcopus dit (*Hom.* IX, *PL* 87, 627): Latrones in quos incidit (sc. Adam) daemones sunt in quos descendens incidit; nam nisi prius intumuisset, foris tentatus, tam facile non cecidisset. Le passage concordant est ainsi conçu chez Bède le Vénérable (*In Lucae evangelium expositio lib.* III, *PL* 92, 468 D): Latrones diabolum et angelos eius intellige, in quos, quia descendebat, incidit. Nam nisi prius intumesceret, foris tentatus tam facile non caderet. Nous retrouvons ensuite à peu près les mêmes termes chez Smaragdus Abbas (qui vers 810 était à la tête d'un couvent à Verdun): Et incidit in latrones. Latrones, diabolum et angelos eius intellige, in quos qui descendebat incidit. Nam nisi prius intumesceret, foris tentatus facile non cederet (*Collectiones in Epistolas et evangelia*, *PL* 102, 447 A). Nous retrouvons ensuite à peu près littéralement ce texte chez Hraban Maure (*Hom. in Epist. et Evangelia*, *Hom.* 149, *PL* 110, 449).[7]

---

[6] Isidore de Séville s'inspire de cette interprétation d'Augustin (*PL* 83, 124, *Allegoriae Script.* 204): Homo qui descendebat a Ierusalem in Iericho, et incidit in latrones, ipse Adam figuratur in genere suo, qui dum descendit de paradiso caelesti in mundum, incidit in angelos tenebrarum.

[7] Dans un autre passage Hraban dit (*De universo* 4, *PL* 111, 80 A): Homo qui descendebat ab Ierusalem in Iericho, et incidit in latrones, ipse Adam figuratur in genere suo, qui dum descenderet de paradiso caelesti in mundum, incidit in angelos tenebrarum.

Dans le *Hortus deliciarum* (XIIième siècle) figure aussi cette explication allégorique:

Homo quippe ab Ierusalem in Iericho descendit
Dum primus parens de gaudiis paradisi ad defectum mortis venit;
Iericho, quod luna sonat,
Defectum nostrae mortalitatis signat.
Qui in latrones incidit,
quia exulem protinus turba daemonum circumdedit;
Qui et eum spoliaverunt,
Quia non solum deliciis paradisi, sed et veste immortalitatis denudaverunt;
Semivivum reliquerunt,
Quia in anima mortuum, in corpore vero miseria circumdatum dimiserunt.

Sur les vitraux des cathédrales médiévales on a également représenté cette explication allégorique. La représentation du bon Samaritain dans la cathédrale de Sens comprend p. ex. près de la figure du voyageur dépouillé, Adam et Eve au Paradis terrestre, leur désobéissance, leur condamnation et leur expulsion. De même, nous avons pu constater dans les textes que, depuis Origène, Jérusalem fut considérée comme le Paradis terrestre et l'homme qui descendait le chemin comme Adam; et en lui l'homme qui descend de lui.[8]

L'exégèse de la parabole du bon Samaritain dépend chez les auteurs grecs chrétiens aussi bien d'Origène que chez les auteurs latins. Les *Quaestiones ad Antiochum Ducem* de Ps.-Athanase (*PG* 28, 708 A), dans lesquelles un certain nombre de questions concernant l'Ecriture sont suivies de réponses, disent à propos de St. Luc 10, 30: Τίς ὁ ἄνθρωπος, καὶ τίς ἡ Ἱερουσαλὴμ, καὶ τίς ἡ Ἱεριχὼ, καὶ τίνες οἱ λῃσταί; – Ἄνθρωπος μὲν ὁ Ἀδάμ. Ἱερουσαλὴμ δὲ ὁ παράδεισος. Ἱεριχὼ δὲ οὗτος ὁ κόσμος. καὶ λῃσταὶ οἱ δαίμονες. «Qui est l'homme? Et qu'est-ce que Jérusalem? Qu'est-ce que Jéricho? Et qui sont les brigands? – L'homme, c'est Adam, Jérusalem, c'est le Paradis. Jéricho, c'est le monde ici-bas; et les brigands sont les démons.» Cyrille d'Alexandrie connaît également cette interprétation allégorique (*Comment. in Lucam* 10, 30, *PG* 72, 681 A). Il décrit le Christ comme étant le bon Samaritain mais il ne désigne pas expressément les démons comme λῃσταί.

---

[8] Comp. A. Martin et Ch. Cahier, *Monographie de la cathédrale de Bourges. Vitraux peints. Verrières du XIIIe siècle* (Paris, 1841) p. 192.

Grégoire de Nazianze (*Orat.* 29, cap. 20 = *Or. Theol.* 3, *PG* 36, 101 A) incorpore cette interprétation allégorique dans une antithèse oratoire détaillée: Σαμαρείτης ἀκούει καὶ δαιμονῶν (*Jean* 8, 48), πλὴν σώζει τὸν ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ καταβαίνοντα καὶ λῃσταῖς περιπεσόντα. «Lui (c'est-à-dire le Christ) est appelé Samaritain et l'on dit qu'il porte un diable en soi, mais il sauve celui qui descend de Jérusalem et qui est tombé aux mains des brigands.» A base du parallélisme qui existe entre «qu'il porte un diable en soi» et d'autre part «qui est tombé aux mains des brigands» il ressort bien que Grégoire connaît l'équivalence δαίμονες-λῃσταί.

Dans un texte pris dans la *Vita Hypatii* de Callinique (102, 18, éd. semin. philol. Bonn. sodales, Leipzig 1895) figure aussi le diable comme λῃστής. Hypatius exorcise un possédé et dit ensuite: Οὗτός ἐστιν ὁ ὑπὸ τῶν λῃστῶν δαρείς, τῶν δαιμόνων, καὶ ἡμιθανὴς γεγονώς. τούτῳ ποιήσωμεν ἔλεος διὰ τὸν θεόν. «Cet homme, c'est celui qui est maltraité par les brigands, les démons, et qui était à demi mort; ayons pitié de lui par amour de Dieu.» Le fait que le possédé, dans ce passage, est considéré comme celui de la parabole qui est dépouillé par les brigands, peut sans doute être considéré comme une tradition déjà existante. Si nous trouvons dans la *Vita Hypatii* un exemple d'un texte sans caractère exégétique, mais présupposant néanmoins cette exégèse, cela s'applique aussi à un passage chez Nilus (*De octo spiritibus nequitiae*, cap. 16, *PG* 79, 1161 A), où celui-ci exhorte à éviter la vaine gloire (κενοδοξία). Il dit qu'il faut prier dans le secret et qu'il ne faut pas faire étalage des trésors spirituels qu'on a amassés: Σὺ δὲ κρύπτε τὰ σά, ἐν ὁδῷ γὰρ τυγχάνεις λῃστῶν, ἕως ἥξεις εἰς πόλιν εἰρήνης (= Jérusalem), καὶ ἀσφαλῶς χρήσῃ τοῖς σοῖς. Nilus fait usage, dans ce texte, de l'image du chemin de vie entouré de brigands qui conduit à la Jérusalem céleste, pensée qui a probablement subi l'influence de l'interprétation de la parabole du bon Samaritain. Seulement Nilus se sert, en tout cas, dans ce passage d'une application personnelle à savoir que le diable enlève à l'homme ses trésors en conséquence de son avidité de gloire.[9]

---

[9] Parfois les λῃσταί sont assimilés aux péchés, en quel cas, les πονηροὶ λογισμοί jouent un rôle important. C'est ce qui semble être particulièrement le cas dans la littérature des moines. Que l'on compare le texte suivant de Nilus (*Tractatus ad Eulogium* 12, *PG* 78, 1108 D): Δίκαζε τοὺς λογισμοὺς ἐν τῷ βήματι τῆς καρδίας, ἵνα τῶν λῃστῶν (= τῶν πονηρῶν λογισμῶν) ἀναιρουμένων ὁ ἀρχιλῃστὴς (ὁ διάβολος) φοβηθῇ. Comp. aussi les *Quaestiones in Novum Testamentum, Dicta et interpretationes parabolarum Evangelii, PG* 28, 715 D, *Quaestio* 15 de ps.-Athanase (à propos de St. Luc 10, 30): λῃσταὶ οἱ πονηροὶ λογισμοὶ καὶ ἡ παράβασις.

Dans deux sermons attribués à tort à St. Jean Chrysostome, nous trouvons l'application allégorique de la parabole du bon Samaritain sur l'exemple d'Origène: καὶ ἐλθὼν λῃσταῖς περιέπεσε. τουτέστι, τοῖς πονηροῖς δαίμοσι τοῖς φονικωτάτοις (*PG* 61, 756) et καὶ ἐμπίπτει εἰς τοὺς λῃστὰς, τουτέστιν, εἰς τὸν διάβολον καὶ τὰς ἀντικειμένας αὐτῷ δυνάμεις (*PG* 62, 757). «Il vint et tomba aux mains des brigands c.à.d. les mauvais démons, les plus meurtriers» et «Et il tombe aux mains des brigands, du démon et des puissances ennemies».

Un témoin d'une époque ultérieure est Syméon le Nouveau Théologien (*Epistula de Confessione*, publié par K. Holl, dans: *Enthusiasmus und Bussgewalt*, Leipzig 1898, p. 114, 20). Il parle de ὑπὸ τῶν λῃστῶν ἐαθεὶς κείμενος «que les brigands ont laissé par terre» et dit ensuite que celui qui est grièvement blessé désire de nouveau pouvoir se relever et que celui qui a des dettes mais n'est pas à même de les payer ne demande pas mieux que d'être libéré de ces dettes: οὕτως καὶ ὁ ὑπὸ τῶν νοητῶν λῃστῶν (= δαιμόνων) συντριβεὶς πάντως ἰατρὸν ζητεῖ πρὸς αὐτὸν ἐλθεῖν συμπαθῆ τε καὶ εὔσπλαγχνον. «Il en va de même pour celui qui est blessé grièvement par les brigands du domaine spirituel (= démons); il désire en tout cas qu'un médecin compatissant et affectueux vienne lui rendre visite.»

On voit donc que de même qu'en Occident, l'interprétation allégorique de la parabole du bon Samaritain est aussi généralement admise en Orient. Comparez, à cet effet, encore les textes suivants. Theophylactus, archévêque d'Ohrid (Ochrida) (XI/XIIième siècle), *Enarratio in Evangelium Lucae*, cap. 10 (*PG* 123, 818 C): Περιέπεσε δὲ λῃσταῖς, τοῖς δαίμοσιν. – Πρότερον γὰρ ἀπογυμνοῦσιν ἡμᾶς παντὸς ἀγαθοῦ λογισμοῦ, καὶ τῆς θεοῦ σκέπης, εἶθ' οὕτως τὰς πληγὰς τῆς ἁμαρτίας ἐπιβάλλουσιν. «Il tomba aux mains des brigands, les démons. – Tout d'abord en effet il nous prive de toute bonne pensée et de la protection de Dieu; ensuite il nous accable des souffrances du péché.» Enthymius Zigabenus (12ième siècle), *Commentarius in Luc*, cap. 36 *De eo qui inciderat in latrones* (*PG* 129, 965 C) donne la même interprétation allégorique. Il parle de ὁδοστάταις δαίμοσιν «des démons qui mettent des embûches le long de la route». Dans une homélie que Theophanes Cerameus (XIIième siècle) a prononcé sur le même sujet (*Hom.* 11, *De legisperito et de eo qui incidit in latrones*, *PG* 132, 297 C) nous lisons: εἰς ἣν (sc. τὴν χθαμαλὴν καὶ κοίλην γῆν) καταβὰς τοῦ ἡμετέρου γένους ὁ ἀρχηγὸς, καὶ τὴν στολὴν τῆς ἀφθαρσίας διὰ παρακοῆς ἐκδυθεὶς, καὶ πολλὰς δεξάμενος τὰς ἐκ δαιμόνων πληγὰς, στιγματίας

ὅλος ἐγένετο. «Vers lequel (notamment vers le pays situé plus bas, dans une profondeur) l'ancêtre du genre humain descendit, et après avoir été dépouillé de l'habit de l'immortalité par suite de sa désobéissance et après avoir subi les coups nombreux des démons il fut tout couvert de plaies.»

L'ensemble des textes qui ont comme point de départ St. Jean 10, 8 (*Omnes qui ante me fuerunt, fures sunt et latrones*) n'est que très restreint. Ce texte qui chez les auteurs chrétiens a eu des interprétations différentes ne fut mis en rapport avec le diable que par quelque rare auteur. Le diable est considéré, dans ce cas, comme celui qui avant l'avènement du Christ a envoyé de faux prophètes. Chez Clément d'Alexandrie on peut trouver le texte le plus ancien pour cette interprétation (*Stromata* 1, 17, éd. Stählin, GCS 2, 1906, p. 54, 26): Λῃστὴς δὲ καὶ κλέπτης ὁ διάβολος λέγεται, ψευδοπροφήτας ἐγκαταμίξας τοῖς προφήταις, καθάπερ τῷ πυρῷ τὰ ζιζάνια. «Πάντες οὖν οἱ πρὸ Κυρίου κλέπται καὶ λῃσταί» οὐχ ἁπλῶς πάντες ἄνθρωποι, πάντες δὲ οἱ ψευδοπροφῆται, καὶ πάντες οἱ μὴ κυρίως ὑπ' αὐτοῦ ἀποσταλέντες. Εἶχον δὲ καὶ οἱ φευδοπροφῆτια τὸ κλέμμα, τὸ ὄνομα τό προφητικόν, προφῆται ὄντες, ἀλλὰ τοῦ ψευστοῦ. «Si le démon est appelé brigand et voleur, c'est pour avoir mêlé de faux prophètes aux vrais comme l'ivraie au froment. Ainsi «tous ceux qui précèdent le Seigneur ne sont que voleurs et brigands» est à entendre: non tous les hommes absolument, mais tous les faux prophètes, et tout ceux qui n'ont pas été dûment envoyés par lui. Les faux prophètes ont commis aussi leur vol: ils ont volé le nom de prophète. Car ils étaient prophètes mais du Menteur» (trad. Marcel Caster).[10]

Dans ses sermons *Adversus Iudaeos* St. Jean Chrysostome assimile la tournure biblique «repaire de brigands» (*Mt.* 21, 13) comme désignation de la synagogue juive à «lieu de séjour des démons», *Adv. Iud.* V (*PG* 48, 904): ἵνα παρ' ὑμῶν μανθάνοντες ταῦτα, καὶ τῆς πονηρᾶς ἀπαλλαγέντες συνηθείας, εἰλικρινῆ καὶ γνήσιον τὸν Χριστιανισμὸν ἐπιδείξωνται, καὶ τὰς πονηρὰς φεύξωνται τῶν Ἰουδαίων διαγωγὰς καὶ συναγωγὰς, τάς τε ἐν τῇ πόλει, τάς τε ἐν τῷ προαστείῳ, τὰ σπήλαια τῶν λῃστῶν, τὰ τῶν δαιμόνων καταγώγια. «Pour que, en s'instruisant de cela par vous, ils mènent une vie chrétienne d'une manière sincère après s'être détachés de leurs pratiques pernicieuses, après s'être détournés de leur mauvais genre de vie ainsi que des synagogues, des repaires

[10] Comp. l'allusion chez Cyrille d'Alexandrie *In Joh. Evang.* VI, *PG* 73, 1020D.

des brigands, dans la ville et dans les faubourgs, les lieux de séjour des démons.»[11]

Dans une lettre adressé au primicerius Thyrsus (*Epist.*, Lib. II 238, *PG* 79, 321 B–C) Nilus revient sur le texte biblique de l'homme fort qui garde sa maison de sorte que ses biens sont à l'abri des brigands (*Marc* 3, 27; *Luc* 11, 21): Διαπορεῖν φάσκεις, τίς τε ἂν εἴη ὁ δυνατὸς καὶ πανάγαθος ἀνὴρ, περὶ οὗ πρὸ ἡμερῶν αἰνιγματωδῶς γέγραφα, καὶ τίς ὁ λῃστὴς, καὶ τίς ἡ πανοπλία αὐτοῦ. Λῃστὴς μὲν οὖν ὁ διάβολός ἐστιν, λῃστεύσας ἡμᾶς ἐκ τῶν κρειττόνων, καὶ λαφυραγωγήσας. Τροφὴ δὲ τούτου, καὶ σκέπη, καὶ πανοπλία τὰ ἡμῶν ἁμαρτήματα, δι' ὧν κατασφάττει καὶ ἀπόλλυσιν ἡμᾶς. Ὁ οὖν τὸν κόσμον δημιουργήσας Σωτὴρ, ἐπιδημήσας ἐνταῦθα διὰ σαρκὸς, παντοδύναμος ὑπάρχων, ἔδησε μὲν τον λῃστὴν διάβολον, ἐξήρπασε δὲ ἡμᾶς ἐκ τῆς δουλείας αὐτοῦ, ἄρας δὲ τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου, καὶ τῷ σταυρῷ προσηλώσας, ἐθριάμβευσε τὸν ἐχθρὸν, καὶ κατήσχυνεν αἰσχύνην αἰώνιον. «Tu dis que tu vis dans l'incertitude de savoir qui est l'homme puissant et très bon et qui est le brigand et quelles sont ses armes. Or, le brigand c'est le démon qui nous a enlevés à de plus puissants et qui nous a capturés. Sa nourriture, sa protection et ses armes, ce sont nos péchés au moyen desquels il nous assomme et nous mène à notre perte. Mais le Sauveur, qui a créé le monde, qui y séjournait dans la chair, enchaîna le brigand qui était le diable, puisqu'il était tout-puissant, et nous arracha à son esclavage. Il enleva les péchés du monde et les cloua à la croix. Ainsi il triompha de son ennemi et l'accabla d'une honte éternelle.»[12]

Il faut relever encore que chez les poètes chrétiens latins Commodien et Prudence, on rencontre certaines fois le terme *latro* ou un synonyme pour désigner le diable. Cet usage reste cependant clairement métaphorique.[13] Dans un de ces textes de Commodien nous rencontrons

---

[11] Comp. encore id., *Adv. Iud.* I (*PG* 48, 489), où une semblable assimilation est élaborée, et *Adv. Iud.* VI (*PG* 48, 915).

[12] Un emploi, par incidence, du terme λῃστής pour désigner les démons figure chez Tatien (*Oratio ad Graecos* 12, éd. Schwartz, *TU* 4[1], 1888, p. 13, 22), qui apelle les démons λῃσταὶ θεότητος à propos de la κενοδοξία qui s'avéra la cause de leur chute.

[13] Quant à Prudence, M. Lavarenne (*Etude sur la langue du poète Prudence*, Paris, 1933, p. 361) signale cinq passages: periurus latro (*Hamartigenia* 508), spurcus latro (*Peristephanon* I, 106), fur corruptissimus (*Apotheosis* 408), praedo (*Cathemerinon* XI 38), praedo potens (*Hamartigenia* 390). Les passages chez Commodien se trouvent réunis dans le *Lexicon Commodianeum* de M. Van Katwijk (Amsterdam, 1934), p. 76–77 s.v. latro. Le langage figuré s'y trouve encore clairement exprimé, p.e. *Instruct.*

latro employé dans un contexte où d'autres écrivains se servent souvent de *fur* pour désigner le diable, *Carmen Apologeticum* 317–318:

Obrepsit Dominus veteri latroni celatus
Et pati voluit, quo magis prosterneret ipse.

Le diable est appelé *fur* du fait que, selon nombre d'auteurs sacrés, il s'est arrogé un droit illégitime sur les hommes, droit qui par la victoire du Christ sur la mort, fut anéanti.[14] Parmi un emploi prédominant du terme *fur* pour désigner le diable comme celui qui s'est arrogé un droit illégitime sur les hommes, nous trouvons néanmoins certaines fois le terme plus renforcé *praedo* ou λῃστής.

Dans un sermon de Léon le Grand p.e. nous trouvons *praedo* (*Sermo* 22, 3–4, *PL* 54, 196–197): Perstitit ergo improbus praedo et avarus exactor in eum, qui nihil ipsius habebat, insurgere, et, dum vitiatae originis praeiudicium generale persequitur, chirographum quo nitebatur excedit, ab illo iniquitatis exigens poenam, in quo nullam reperit culpam. De même dans le texte médiéval (Raoul Ardent, *Hom.* 36 *De Tempore*, *PL* 155, 1447–1448): Occultavit igitur hamum divinitatis sub humana carne, ... quam dum malignus praedo cupit capere, capitur ipse; et dum in eum, in quem ius non habebat praesumit, etiam illum in quem ius habere videbatur amittit.

Comp. aussi Procle, archévêque de Constantinople, *Sermo* 11, 1 (*PG* 65, 784 B), qui dans un sermon prononcé un Vendredi Saint parle de la

---

1, 25, 3 in silva manere quaeris, ubi latro moratur; comp. H.A.M.Hoppenbrouwers, *Commodien, Poète chrétien*, dans: Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva. Supplementa II (Nimègue, 1964), p. 60.

[14] Consulter à ce sujet l'étude approfondie de J.Rivière, dans: *Le dogme de la Rédemption* (Paris, 1905), chap. *La question des droits du démon*, p. 373–486. Dans plusieurs articles M.Rivière est revenu sur cette question: Le démon dans l'économie rédemptrice d'après St. Ignace d'Antioche, *Rev. des Sciences Rel.* 2 (1922) 13–25; Rôle du démon au jugement particulier dans l'Eglise chez les Pères, *Rev. des Sciences Rel.* 4 (1924) 43–64; Tertullien et les droits du démon, *Rev. des Sc. Rel.* 6 (1926) 199–216; Le marché avec le démon chez les Pères antérieurs à St. Augustin, *Rev. des Sc. Rel.* 8 (1928) 257–270; Muscipula diaboli. Origine et sens d'une image augustinienne, *Rech. de théologie ancienne et médiévale* 1929, 484–496; Le démon dans l'économie rédemptrice d'après les apologistes et les premiers Alexandrins, *Bull. de Litt. Ecclésiastique* 31 (1930) 5–20; Le «droit» du démon sur les pécheurs avant Augustin, *Rech. de théol. anc. et médiév.* 1931, 113–139; La justice envers le démon avant St. Augustin, *Rech. de théol. anc. et médiév.* 1932, 308–316; Rôle du démon au jugement particulier. Contribution à l'histoire des *Transitus Mariae*, *Bull. de Litt. Ecclésiastique* 1947, 49–56; 98–126. Sur la conception médiévale du diable, voleur d'enfants (au moyen de maladies, d'accidents etc.): G.de Torvarent/B.de Gaiffier, Le diable voleur d'enfants. A propos de la naissance des saints Etienne, Laurent et Barthélemy. *Hommage à Rubió i Lluck* II (Barcelona) 33–58.

victoire que le Christ a remporté sur le diable: Σήμερον ὁ λῃστὴς (= ὁ διάβολος) ἐτυμβορύχησε τὸν πεντακισχιλίοις καὶ πεντακοσίοις ἔτεσιν ὑπὸ φλογίνης ῥομφαίας φρουρούμενον παράδεισον. «Aujourd'hui le brigand a enfoncé le paradis gardé depuis cinq mille cinq cents ans par le glaive de flamme.»

En résumant on peut dire que les démons comme λῃσταί (*latrones, praedones*) figurent surtout dans des textes exégétiques, où prédomine l'exégèse allégorique de la parabole du bon Samaritain (dans des textes exclusivement exégétiques et des homilies explicatives d'un caractère très stéréotype ou encore dans des allusions à cette explication). Les brigands représentent ici les démons qui prennent le pécheur au dépourvu. L'origine de cette exégèse se trouve chez Clément d'Alexandrie mais sa diffusion, aussi en occident, a été effectuée grâce à Origène qui l'a en même temps développé davantage.

La métaphore générale du chemin de la vie où l'homme est menacé par les brigands a subi quelquefois aussi l'influence de l'exégèse de la parabole du bon Samaritain.

Quant à une évolution de terme λῃστής jusqu' à devenir un terme technique, il n'en est pas du tout question: le terme se présente presque toujours dans une allégorie ou dans le langage figuré.

Moins fréquent est le rapport de λῃστής avec d'autres textes bibliques. Λῃστής s'emploie aussi, par incidence, pour les démons dans d'autres relations, p.e.: quand Tatien dit que les démons sont des brigands (des voleurs) de la divinité ou que le même auteur fait remarquer que les démons, comme les brigands, surprennent les hommes dans leurs maladies, pour les libérer par après et donner ainsi l'impression qu'ils réalisent des guérisons.

En rapport avec la théorie des droits du diable sur les pécheurs, droits que le diable, selon nombre d'auteurs sacrés, ne possède pas au fond mais qu'il s'est arrogés illégalement, on emploie d'habitude le terme *fur* (κλέπτης). On rencontre toutefois aussi, dans cet ordre d'idées, le terme *latro, praedo* (λῃστής) dans quelques textes.

Oldenzaal, Reigerstraat 36

Vigiliae Christianae 21 (1967) 25–33; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

THE HOMERIC CENTO IN IRENAEUS, "ADVERSUS HAERESES" I, 9,4

BY

ROBERT L. WILKEN

In the second volume of his *Histoire des Doctrines Chrétiennes*, Jean Daniélou discusses the relation between the thought of several early Christian fathers and certain aspects of Hellenistic culture.[1] He shows that, along with the interplay of Greek philosophy and Christian theology, there also existed an interesting and fruitful exchange between Christians and non-Christians concerning the poems of Homer. Summarizing the researches of men such as Pépin and Buffière, Daniélou outlines some of the approaches taken by Christians at this time to Homer.[2]

Homer was not only a topic of discussion and controversy among orthodox Christian writers. Some gnostic writers also made use of him and were, in Daniélou's words, "inspired by Homeric allegory". In particular Daniélou refers to Valentinus and his school, and mentions, among other references, a citation of Homer in the *Gospel of Truth*.[3] To support the claim that the school of Valentinus used the Homeric poems, Daniélou points to the Homeric cento cited by Irenaeus in Book I of the *Adversus Haereses* (9,4). According to Daniélou this cento "was composed by Valentinus and interpreted by him in an allegorical sense" (p. 82). At the same time he admits that the sense of the cento, as intended by Valentinus, is difficult to determine. If Daniélou is correct in his interpretation of the origin of the cento he has given us an interesting and significant piece of evidence for the understanding of Valentinian gnosticism and its practice of an allegorical exegesis of Homer.

---

[1] Jean Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* ("Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée", Vol. II; Tournai: Desclée & Cie., 1961) 73–101.

[2] *Ibid.*, p. 80ff. J. Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origenes grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris, 1958); F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris, 1956); see also the recent work of Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery* (London: Burns & Oates, 1963) especially pp. 331ff.

[3] Apparently Daniélou is referring to *Evangelium Veritatis*, 29, 11–14.

The passage in Irenaeus reads as follows:

"Then, gathering together scattered phrases and names they transform them, as we have already said, from their true meaning to something forced from without. They are like those who set forth whatever *hypotheses* happen to strike them and then attempt to support them out of the Homeric poems, so that those who are inexperienced in Homer think he (Homer) composed the poem whose *hypothesis* was constructed only recently. Consequently many are misled by the well-ordered sequence of the verses and are uncertain whether Homer actually composed them or not. For example (ὡς), one has written, by using lines from Homer, that Hercules was sent by Eurystheus to the dog in Hades." (Nothing should stop us from mentioning these as illustration since the same kind of attempt appears in both.)

Thus speaking, he sent forth from the house, deeply groaning (Od. x. 76)
The man Hercules, conversant with mighty deeds (Od. xxi. 26)
Eurystheus, son of Sthenelos, of the seed of Perseus (Il. xix. 123)
To bring from Erebus the dog of hateful Pluto (Il. vii. 368)
And he came forth like a mountain lion, haughty in his strength (Od. vi. 130)
Rapidly going through the city, while all his friends followed (Il. xxiv. 327)
Both maidens and youth, and patient old men (Od. xi. 38)
Lamenting him with pity as destined for death (Il. xxiv. 328)
But Mercury and gleaming-eyed Minerva escorted him (Il. xi. 626)
For she knew well in her own mind the cares of her brother (Il. ii. 409)

"What simple minded person would not be misled by these verses and would not think Homer composed them in this way with such a sense (*hypothesis*)? Whoever is acquainted with Homer will recognize the verses but not the sense (*hypothesis*) given to them, knowing that certain ones were spoken of Odysseus, some of Hercules, others of Priam, and others of Menelaus and Agammemnon" (I, 9.4; Harvey I, 85–87).

Daniélou proposes an allegorical interpretation of the cento in accordance with Valentinian gnosticism. Hercules, the subject of lines one and two, is sent by Eurystheus to deliver Pluto's dog from Erebus. In this mission he is accompanied by Mercury and Athena. In line 5 Hercules

is compared to Odysseus, who in turn was compared to a mountain lion; and in lines 6–8 he is compared to Priam who is accompanied by his mourning friends. According to Daniélou this seems to signify the sending of the Savior who is surrounded by angels and accompanied by Christ and the Holy Spirit. Elsewhere Daniélou had discussed in general terms the use of Hercules as a symbol of Christ in the apologists (p. 77), but here, he believes the text allows us to be more precise.[4]

The cento recounts three episodes from Homer with certain elements in common. It speaks of the mission of a hero to accomplish a difficult task. Further it describes Odysseus and Hercules, who brave the kingdom of death. Finally it describes Priam as he goes to Achilles and requests the corpse of Hector. Daniélou comments: "That which Valentinus wished to describe is the mission of Christ, sent by the Father into the domain of death to free those bound by death. And that mission represents an imposing task in which Christ appears as a hero" (83). Daniélou then proceeds to cite other instances in this period which show how gnostic writers draw parallels between Christian and Homeric figures.

Now, there is no question that Daniélou offers a provocative and intriguing interpretation of the cento. It is certainly plausible and only demands a limited amount of imagination to see how it could be interpreted in Christian gnostic terms. The Homeric characters could be read as gnostic emanations. However, is there any reason to suppose that the cento had this meaning, especially since Irenaeus gives no indication it was understood in this fashion? Several questions remain unanswered. Why does Irenaeus so quickly forget about the cento without discussing its Christological sense? Why does he rapidly drop the cento to return to the main thread of the argument? What suggests that Valentinus composed the cento, or even that it is gnostic in origin? Irenaeus does not even hint at this. If Valentinus had composed the cento, would not Irenaeus have used this bit of information to further discredit Valentinian exegesis? As we shall see, Irenaeus has little or no interest in the cento itself; he is only interested in it as an illustration, and a good one at that, of how completely ridiculous words can appear when one does not know their sense or intention.

The cento (κέντρων) was a familiar literary genre in Hellenistic times.

---

[4] Justin in *Apology I* describes several parallels drawn by his opponents between Christ and the sons of Zeus. Some refer to Dionysius and others to Hercules. In the latter case they refer to *Ps.* 19:5, "strong as a giant to run his course," for "they said Hercules was strong and traveled over the whole earth" (I *Apol.* 54).

Numerous examples have been preserved from antiquity and several ancient authors describe how they were composed. For example, Ausonius, the fourth century poet, says that centos were composed by taking a number of different lines from different parts of a poem and joining them together in a new poem.[5] Tertullian says much the same thing in his *De Praescriptione Haereticorum*: "Homerocentones etiam vocari solent qui de carminibus Homeri propria opera more centonario ex multis hinc inde compositis in unum sarciunt corpus."[6]

Centos could be composed out of any well known author such as Homer, Hesiod, Virgil, or Ovid. Most likely the practice of composing poems from random sayings of a famous poet originated in the circle of men who knew the writings intimately, as, for example, the rhapsodists. Perhaps it began as a game among a select few, but later assumed greater proportions, especially as the cento was used for parody. Eventually it became possible for a poet to be called *Vergilianus Poeta* or *Ovidianus Poeta* if he devoted a good part of his efforts to such endeavors. We even know of one poet, Hosidius Geta,[7] who wrote a tragedy in this fashion. In later times this strange art was practiced by Christians to express Christian beliefs in the language of the ancient poets.[8]

But in the second century Christian writers did not take such a positive attitude toward the composition of centos. In the same passage cited above Tertullian censures the writing of *centones*, because they transform the original poems into something wholly different. "Vides hodie ex Virgilio fabulam in totum aliam componi, materia secundum versus et versibus secundum materiam concinnatis" (*De Praescriptione*, 39, 3). Tertullian seems to have in mind the same problem that Irenaeus does, for this treatise is written against heretics. Furthermore, the central issue for Tertullian, and the immediate context of the remarks about *centones*, is

---

[5] See the article by O. Crusius, Pauly-Wissowa, III, cols. 1929–1932, K. H. Schelkle, "Cento" in *RAC*, II, 972–973, both with bibliography; Eduard Stemplinger, *Das Plagiat in der griechischen Literatur* (Berlin: Tuebner, 1912) 193–195.

[6] *Praescr.* 39, 5. See the comments in Refoulé's edition of the treatise, *Tertullien, Traité de la prescription contre les herétiques* ("Sources Chrétiennes", No. 46; Paris: Editions du Cerf, 1957) p. 143, fn. 4. Cf. also Isidore of Seville, *Etymologies*, I, 39, 25: "Centones apud grammaticos vocari solent, qui de carminibus Homeri, vel Virgilii, ad propria opera, more centonario, ex multis hinc inde compositis in unum sarciunt corpus, ad facultatem cuiusque materiae."

[7] Mentioned by Tertullian: "Denique Hosidius Geta Medeam tragoediam ex Virgilio plenissime exsuxit" (*Praescr.* 39, 4); see also Crusius, *op. cit.*, col. 1932.

[8] See, for example, the *Carmen de Incarnatione* (*PL* 19, 773–780) composed of lines from the Aeneid, Eclogues and Georgics of Virgil.

that of the interpretation of the Scripture. He even goes so far as to say that the Scriptures are particularly fertile for such endeavors. "Et utique fecundior divina litteratura ad facultatem cuiusque materiae" (39, 6).

Thus the cento was known to both Christian and non-Christian authors in the second century. Though it may have been possible to fool the unlearned if the cento had been skillfully constructed, anyone who had a knowledge of the poets could quickly discern that lines had been scrambled to fit a different sense from the poet's intention. If one knew the original argument of the poem, it was a simple matter to discover that the poem had been misused. Furthermore, both Tertullian and Jerome inform us that centos were sometimes cited by Christians as parallel cases to heretical interpretations of the Scriptures. Christians argued that as some men re-shaped the verses of Homer and Virgil to suit different purposes, so the heretics misshaped the words of Scripture to suit their purposes. The use of the cento, then, as a remarkable parallel of the pattern of heretical exegesis was established in Christian tradition.

Before proceeding to the Irenaean text we must ask whether we can say anything of its origin. We have already noted that Irenaeus himself gives no indication that Valentinus or another gnostic composed the cento. Did Irenaeus himself compose it? If not what is its origin? Ziegler thought that Irenaeus may have composed it, but he could not be certain. In any case he thought it showed that Irenaeus had been educated in the poets.[9] In the light of Irenaeus' opening comments it seems unlikely that he composed it himself. The phrase ὁ γράφων would seem to suggest that someone else wrote the cento; this is confirmed by the introductory ὡς, which I translate "for example". Of course, this could refer to Valentinus, but Irenaeus does not say so. Finally the "both" (ἀμφοτέροις) in the sentence immediately prior to the cento, seems to refer to the author of the cento, on the one hand, and the gnostic exegesis of the Scripture, on the other. Most likely the cento was composed by someone other than Irenaeus or Valentinus and was simply taken over by Irenaeus in this place. But as to who actually composed the cento, if it does not come from Valentinus or Irenaeus, scholars are at a loss to say.[10]

How then does Irenaeus use the Homerocento in I, 9.4? In the section

[9] Heinrich Ziegler, *Irenaeus der Bischof von Lyon* (Berlin: Georg Reimer, 1871) p. 17.

[10] B. Borgen, *De Centonibus Homericis et Vergilianis* (Hauniae, 1828) p. 11 is not able to locate the cento in other ancient writers. He quotes it and discusses its content briefly; but he only notes that it comes from Irenaeus. Cf. also Johann A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, edited by G. C. Harles (Hamburg: Charles Bohn, 1804) Vol. 7, 551.

immediately prior to the discussion of the cento, Irenaeus had sidetracked a bit from his survey of the teachings of the Valentinians. Apparently he is satisfied with his statement of their doctrines, and he now proceeds to offer a partial refutation. Throughout the whole of *Adversus Haeresus* Irenaeus brings forth a number of arguments against his opponent. At this point he touches on one of his central concerns: the gnostic misinterpretation of the Scriptures.

> "Such is their system (*hypothesis*), which neither the prophets proclaimed, nor the Lord taught, nor did the apostles hand it over ... They gather their views from unwritten sources, attempting to weave ropes of sand, while they seek to adapt, as plausible, the parables of the Lord, the sayings of the prophets, and the words of the prophets to their own peculiar assertions, in order that their scheme (*plasma*) may not seem to be without testimony" (I, 8.1; Harvey p. 66).

Up to this point in his book Irenaeus has been satisfied to present the teachings of the gnostic with only casual references to the strangeness and perversity of their teaching. Here he begins to foreshadow the direction of his refutation. The gnostics claim their teachings are deduced from the Scriptures, but they have actually received their doctrines from oral traditions originating in former gnostic teachers, not the apostles. If their teaching appears plausible when viewed in isolation, it certainly betrays its falsehood when one tries to superimpose it on the Scriptures. The Scriptures simply will not bend to fit their scheme, and one must twist and turn and rearrange the sacred writings.

> "They disregard the order and sequence of the Scriptures, and in so far as they are able they dismember the truth. They transform and re-make passages, making one thing out of another, deluding many by their wicked art of adapting the oracles of the Lord to their fabricated opinions" (I, 8.1; Harvey p. 67).

It is as though one took a beautiful statue of a king, tore it apart and made the form of an animal out of the materials, and then claimed that this was in fact the statue constructed by the artist. The gnostics patch together all sorts of fables and make their own strange connections out of the material of the Scripture, reshaping the oracles of God to their myths. Irenaeus follows up these general comments with specific and concrete examples of gnostic exegesis.

After he has cited a number of examples he says: "You see, my friend, the method which these men employ to deceive themselves: they abuse

the Scriptures by attempting to support their own scheme out of them" (I, 9.1; Harvey, p. 80). Other examples follow which lead directly to the citation of the cento. On the basis of the context, it is clear that Irenaeus' primary concern here is the way which gnostics misinterpret the Scriptures. The Scriptures, argues Irenaeus, are not a collection of divine oracles and tales strung together in haphazard fashion; rather they are an ordered and organized expression of divine teaching whose proper sense and meaning can be discovered by the careful interpreter. But, the writings are susceptible to misinterpretation and one can pick and choose isolated sections or passages, place them together with others, and impose on them a sense they never intended. To the uninformed such a reading of the Scriptures may appear plausible, but to anyone learned in the Scriptures, such malicious exegesis can be detected immediately. For one discovers that the heretics have "twisted them" and turned them from their "natural meaning to something forced". (κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν..)

Irenaeus rests his case here and proceeds to attack the gnostics anew from a different perspective. In the following section he says he will show how they differ among themselves. The cento served his purpose to illustrate the argument against their kind of exegesis of the Scriptures. Now he can move on to other things. Consequently we conclude that the cento does not reproduce a gnostic allegory of Homer, and that there is no link between the content of the cento and the content of gnostic teaching. The cento is related to gnosticism, insofar as it provides a parallel to the gnostic way of interpreting the Scriptures.

The argument, then, that the cento was composed by Valentinus and interpreted by him in an allegorical sense rests on slim evidence. Irenaeus nowhere says that Valentinus composed the cento, nor does he label it as gnostic in origin. Irenaeus used the cento simply as an illustration of how men misunderstand and pervert writings when they rewrite them to suit their own purposes. Perhaps such an interpretation is more prosaic than that offered by Daniélou, but it is certainly not less interesting. For it shows us something of Irenaeus' familiarity with classical authors, his awareness of how they were used in his own day, and his skill at putting such knowledge to work in a theological argument.

If this interpretation of the passage is correct, we are in a position to relate our conclusions to the recent discussions concerning Irenaeus' relation to Hellenistic culture. A number of articles have taken up this theme and led to interesting consequences.[11] Robert Grant writes:

[11] Robert M. Grant, Irenaeus and Hellenistic Culture, *HTR* 42 (1949) 41–51;

> "Too often we are content with a picture of Irenaeus as orthodox but rather stupid. The camera needs to be refocused and the picture taken over again. Irenaeus is certainly devoted to the Christian tradition. But he represents the confluence of Hellenism and Christianity no less distinctly than the apologists do."[12]

In a small way our comments about Irenaeus' use of the Homeric cento corroborate the investigations of recent years. It shows that Irenaeus was familiar enough with the Homeric poems to use them in a skilful fashion in his argument against the gnostics. Though he may have learned many things through the use of doxographies,[13] as some have shown, it seems likely to assume he read Homer at first hand. For he not only tells us that the cento is a scrambled version of Homer, gleaned from the Iliad and Odyssey, but he also tells us to whom the various lines refer. Furthermore, the several references to other parts of the Homeric poems elsewhere in the *Adversus Haereses* give further evidence of his ability to use Homer as illustration when the situation called for it.[14] When one considers that Homer was the backbone of Hellenistic education and that Irenaeus must have received something of a literary education, at least in part, it is not surprising to discover him using Homer without clumsiness.[15]

William R. Schoedel, Philosophy and Rhetoric in the Adv. Haer. of Irenaeus, *Vig. Chr.* 8 (1959) 22–32; D. B. Reynders, La polémique de saint Irénée. Méthodes et principes, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935) 5–27; cf. also F. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et la témoignage de saint Irénée* (Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1947) 70–77. See also the summary in André Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* ("Études d'histoire et de philosophie religieuses", No. 52; Paris: Presses Universitaires de France, 1960) 55–73.

[12] Grant, *op. cit.*, p. 51.

[13] Herman Diels, *Doxographi Graeci* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1929) 170ff. Cf. Grant, *op. cit.*, p. 42ff.

[14] For example cf. I. 12, 2 (Harvey I, 110), where Irenaeus refers to the opening of Book II of the Iliad. He writes that "these fancied beings" (Ennoea and Thelesis) are like Zeus in Homer who spent a sleepless night devising plans to honor Achilles and destroy many Greeks. Here Irenaeus accurately recounts the sense of the passage and uses it as illustration in his argument. See also I, 13.6; I, 23.4; II, 5.4.

[15] Cf. the comment of Henri Marrou: "Throughout the Hellenistic period his (Homer's) popularity never wavered... As long as Greek culture lasted, Homer was its dominating figure... The gigantic figure of Homer loomed on the horizon from primary school days. 'Homer was not a man but god' was one of the first sentences that children copied down in their handwriting lessons" (*A History of Education in Antiquity* (London: Sheed and Ward, 1956) p. 162. Concerning Irenaeus' literary education, it seems certain that his disavowal of literary pretentions in the preface (I. *praef.* 3) of his work is itself a literary device, and that his work betrays a conscious

Finally, it should be observed that Irenaeus' use of the cento is not peripheral to the central argument of his work. In fact, it appears that the question of the *hypothesis*, the sense, the meaning of the Christian faith is at the very heart of his theological work. In opposition to the gnostics who scramble the Scriptures, imposing their *hypothesis* or meaning on the sacred writings, just as did the writer of the Homeric cento, Irenaeus affirms that it is only through the true hypothesis, preserved in the Church, that one rightly understands and interprets the Holy Scriptures.[16]

Gettysburg (*Pa.*), Lutheran Theological Seminary

---

use of literary conventions. On this topic see Schoedel, *op. cit.*, p. 27; Sagnard, *op. cit.*; Grant, *op. cit.*, p. 47. Irenaeus was born and raised in Asia Minor, perhaps Smyrna. Even if he did not go through the schools he must have had experience with the rhetoric so characteristic of Asia Minor and may have actually heard Aelius Aristides; see Benoit, *op. cit.*, pp. 50, 55.

[16] See Philip Hefner, Theological Methodology and St. Irenaeus, *Journal of Religion* 44 (1964) 295ff.

Vigiliae Christianae 21 (1967) 34–38; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

CRITICAL NOTES TO FIRMICUS MATERNUS, DE ERRORE

BY

CLARENCE A. FORBES

The Christian polemic of Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, is known from a solitary manuscript P, Vaticanus Palatinus Latinus 165. After finding this manuscript in Minden in 1559, the Lutheran scholar Flacius produced the editio princeps in 1562. Modern editions, to be mentioned in the following discussion, are those of Ziegler (Teubner, 1907), Heuten (Brussels, 1938), Ziegler in a second edition (Munich, 1953), and Pastorino (Florence, 1956). I propose to discuss the readings in certain disputed passages.

6.9: *O digna romani nomini animadversio!*

The reading of P, given above, is obviously corrupt; and here we can apply the principle Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν. *Romanum nomen* is a proud phrase which the well-educated Firmicus could have seen in various historians, but particularly in Livy (21.43 and 28.32) and Cicero (*Verr.* 2.2.68.163, *Phil.* 2.8.20, 3.11.29). "Worthy of the Roman name" is an expression that is both resonant and patriotic, and in the previous chapter of the *De errore* (5.2) Firmicus had written *Romano nomine dignum*. Flacius in the editio princeps remembered what Firmicus wrote in Chapter 5, and emended in Chapter 6 to *O digna Romano nomine animadversio*. Flacius was seldom right, but this time he was. He could not know that the Firmicus who wrote *De errore* was identical with the astrologer Firmicus who wrote *Matheseos libri viii*; the identity was unrecognized until it was proved in 1897 by Clifford Herschel Moore.[1] In the eight passages of the *Mathesis* and four undisputed passages of the *De errore* where *dignus* governs a case, that case is invariably the ablative, not the genitive. It is unreasonable to suppose that in Chapter 6 Firmicus suddenly abandoned the ingrained habit of a lifetime and used the genitive

[1] C. H. Moore, *Julius Firmicus Maternus, der Heide und der Christ*, Diss. Munich 1897.

with *dignus*, even though the corrupt reading of P suggests this. We mark with approval the emendation to the ablative by Pastorino, all other modern editions to the contrary.

7.3: *Is* (viz. *lacus*) *erat profundis voraginibus immersus.*

J. F. Gronovius three centuries ago, in his *Monobiblos observatorum in scriptoribus ecclesiasticis* (Daventriae 1651), pp. 92–98, proposed *immensus*; but this easy and meritorious emendation found no favor until it was adopted without explanation by Ziegler in 1953. Pastorino in 1956 retained *immersus*. *Immensus* needs to be defended as the correct reading.

The lake in question is Lake Percus or Pergus (*hodie* Pergusa) near Enna in Sicily. It must be acknowledged at once that it is not "immense", nor does it have "abysmal depths" (*profundis voraginibus*). The Enciclopedia Italiana fixes its maximum depth as fifteen feet and its total area as three-fourths of a square mile. It does not matter that Firmicus, a Sicilian, may have known Lake Percus by autopsy; what matters is that he was creating a *purpureus pannus* about the rape of Proserpina, and was willing to disregard prosaic facts which might handicap his hyperbolical and rhetorical ecphrasis. Ovid, a source for Firmicus on the story of Proserpina, describes Lake Pergus as having deep water (*Met.* 5.386f).

The word *immergere* (*immersus*) is unattested elsewhere in the writings of Firmicus, is more rare than might be supposed, and is not often used by the Christian authors. If it were the correct reading here, the literal meaning of the sentence would be that the lake was immersed. But what was really immersed was Pluto with his prey, as the next four words of Firmicus report: *Illic cum amata submersus.* Clearly the scribe was influenced by *submersus*, only four words away, to write *immersus* rather than *immensus*. The latter word appears in 6.8 ("immense precipice"), four times in the *Mathesis*, and commonly in all periods of Latin. In a passage composed with unusual stylistic care, Firmicus did not commit the folly of saying that a lake was *immersus* and Pluto was *submersus*; such a tasteless *lusus verborum* at this point would have marred the poetic solemnity of his tale.

20.1: *Cur hoc sanctum venerandumque secretum ad profanos actus ... transfertis*?

This is the reading of P, accepted in all editions. But in the last section of Chapter 19 and the first section of Chapter 20 Firmicus is repeatedly exhorting his imaginary reader in the second person singular (*inponis, vis,*

proice, castiga, intrabis, videbis, possis, etc.). In the fifth sentence of Chapter 20 we see: *Quid tu ... transferis ...*? In the two parallel pleading questions, coming in rapid succession, the singular number *transferis* is as right in the first as in the second. It should be explained that *transferis* rather than *transfers* was the spelling normally used by Firmicus.

27.3: *amarae myrrae fontibus*

After passing through the Red Sea the Israelites made their first stop in the desert of Sur at Mara, where the bitter water disappointed their thirst until Moses took action. We look at Exodus 15:23-25, first in the LXX and then partially in the Vulgate.

Ἦλθον δὲ εἰς Μερρά, καὶ οὐκ ἐδύναντο πιεῖν ἐκ Μέρρας, πικρὸν γὰρ ἦν· διὰ τοῦτο ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Πικρία. (The people asked Moses what to do, and he appealed to the Lord.) καὶ ἔδειξεν αὐτῷ Κύριος ξύλον, καὶ ἐνέβαλεν αὐτὸ εἰς τὸ ὕδωρ, καὶ ἐγλυκάνθη τὸ ὕδωρ.

Et venerunt in Mara, nec poterant bibere aquas de Mara, eo quod essent amarae: unde et congruum loco nomen imposuit, vocans illum Mara, id est, amaritudinem.

In Firmicus' allusion to this episode all the editors before Heuten were content with the reading of P, *amarae myrrae fontibus*, except that some improved the orthography to *myrrhae*. But Heuten, thinking that Firmicus must have mirrored the Biblical passage more closely, emended to *amaris Marae fontibus*; thus we should have, in a rearranged order, the *ipsissima verba* of the Vulgate except in the insignificant substitution of the synonym *fontes* for *aquae*.

Heuten's emendation caused the only two subsequent editors, Ziegler (1953) and Pastorino (1956) to think more carefully about the passage. Ziegler adopted Heuten's reading except that he used the spelling *Merrae* from the LXX; the Hebrew spelling Mara, revived in Jerome's Vulgate, may have been unknown to Firmicus. While Ziegler's reading was approved by the principal Firmician scholar of Sweden, Tage Wikström, it was contested by J. B. Bauer.[2] Showing that where the church fathers allude to the passage in Exodus the MSS waver among *Merra*, *Myrra*, and *Mirra*, Bauer argued that the Greeks who read the passage and tried to make sense out of it concluded that the bitterness of the water was caused by bitter myrrh. Therefore, said Bauer, the reading of P is sensible and defensible in its reference to the "waters of bitter myrrh".

[2] Wikström, *Gnomon* 27 (1955) 140; Bauer, *Wien. Stud.* 71 (1958) 158f.

We should, however, look not only at the Bible but also at Cyprian. Scholars are agreed that Firmicus had scant first-hand knowledge of the Bible and drew his Biblical references mostly from Cyprian. Of Firmicus' fifty-nine actual citations from the Bible, thirty-nine are from Cyprian with no material deviation, and only six are not found in Cyprian at all.[3] Pastorino therefore shrewdly looked in the writings of Cyprian for some allusion to the waters of Mara. In *De zelo et livore* 17 Cyprian, without quoting the passage of Exodus, argues (like Firmicus) that the wood used by Moses to sweeten the brackish waters of Mara prefigures the Cross of Christ. Here are Cyprian's words: *Lignum quod aput Merrham* (*merram* WDV, *myrram* M) *profecit in imagine ad saporis dulcedinem tibi in veritate proficiat ad mulcendi pectoris lenitatem.* The predominant reading in the MSS of Cyprian is the *Merra* or transliterated *Merrha* of the LXX. It is most likely that Firmicus, leaning heavily on Cyprian for Biblical lore, also wrote *Merra* and saw no allusion to "bitter myrrh".

We therefore reject Bauer's conclusion and regard *amarae Merrae fontibus* as the correct reading, adopted by Pastorino. The alteration of *amarae* to *amaris* by Heuten, followed by Ziegler in 1953, is unnecessary and unwise. *Amarae* as a transferred epithet can perfectly well go with *Merrae.* Firmicus, a rhetorician and stylist, would not have missed the opportunity for the combined assonance and homoeoteleuton in *amarae Merrae.*

28.4: *Rugiunt autem clamantes contra deos suos sicut in gehenna mortui.*

Firmicus, in his 28th chapter, is one of the few early Christian writers to quote from the Epistle of Jeremias, otherwise known as the sixth chapter of Baruch; and the above words constitute the thirty-first verse of the Epistle. Some unknown author, perhaps during the Exile, wrote the Epistle as a polemic against the priests and idolatry of Babylon. It exactly suited the polemical taste of Firmicus, and he quoted it *in extenso.* The verse here cited ridicules the Babylonian priests, howling and bellowing before their gods.

The closing words of the verse as given in the MS of Firmicus are a surprise to Biblical students, since they diverge sharply from the true Biblical text. Where P of Firmicus has *in gehenna mortui*, the LXX gives ἐν περιδείπνῳ νεκροῦ and the Vetus Latina *in coena mortui*; translated in the Douay version "at the feast when one is dead". (Jerome did not

[3] E. J. Martin, The Biblical Text of Firmicus Maternus, *Journ. of Theol. Studies* 24 (1922–23) 318–325.

translate Baruch and the Epistle of Jeremias; therefore the Vulgate simply reproduces the Vetus Latina.) Clearly the writer was comparing the outcries of the Babylonian priests to the noisy wailings at a funeral feast. The word *mortui* of course is objective genitive. In a passage where there is no dispute about the correct text and meaning, we must suppose that Firmicus saw and understood and copied *in coena mortui*. But how did such a gross error intrude into P?

The commentators on Firmicus have discreetly kept silent about the clash between the authentic Biblical text and the reading of P. Only Alfred Ernout, in a review of Heuten's edition,[4] faced the problem but despaired of solving it: "La différence entre le grec et le latin (de P) me paraît irréductible." Perhaps there is a solution.

Trying to understand the Latin which he was copying, the scribe of P unfortunately took *mortui* to be nominative, parallel with *clamantes*. Then he was puzzled by the words *in coena*. "The dead", he reasoned, "do not howl and bellow at a feast". He therefore deduced, without looking at the Bible, that the word *coena* was wrong. He may have remembered copying the word *gehenna* a few pages earlier at the end of Chapter 23. Since he was a mediaeval man of the ninth or tenth century, in his mediaeval pronunciation of Latin there was little difference in sound between *coena* and *gehenna*. Now it seemed to him sensible to say that the dead howl and bellow in the torments of Gehenna. He wrote down the latter word as a correction of what he otherwise regarded as incomprehensible. But one cannot recommend the procedure of correcting the Bible by ear.

Columbus, Ohio, Ohio State University

[4] A. Ernout, *Rev. Phil.* sér. 3, 12 (1938) 247f.

Vigiliae Christianae 21 (1967) 39–58; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

OSSERVAZIONI SULL'"ALTERCATIO HERACLIANI CUM GERMINIO"

DI

MANLIO SIMONETTI

I

Fra i più caratteristici documenti in nostro possesso concernenti la controversia ariana è da annoverare senz'altro l'*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*, scoperta e pubblicata dal Caspari nel 1883.[1] Si tratta del resoconto di una pubblica disputa[2] svoltasi a Sirmio

---

[1] Cfr. *Kirchenhistorische Anecdota* (Christiania, 1883), 133–147. Il testo è stato recentemente ristampato in *PLS* 1, 345–350, ma senza il corredo di note esegetiche e critiche, di cui il Caspari aveva arricchito la sua edizione. Le nostre indicazioni si riferiscono al testo ristampato in *PLS*, in quanto si tratta di opera molto più accessibile dell'altra. Il Caspari informa di essersi servito, per la sua edizione, di un ms. Augiense del sec. X e di uno di Stoccarda del sec. XII e non dà altre indicazioni. Si tratta, come ho potuto accertare, dell'Augiensis 149, ff. 63v.–66v. e dello Stuttgartensis Theol. 4° 260, ff. 69v.–72. In ambedue i mss. il nostro testo è tramandato insieme con gli scritti antiariani di Agostino. Da un certo numero di corruttele comuni risulta chiaro che i nostri mss. derivano da un unico archetipo (ma non si può dimostrare che il ms. di Stoccarda è apografo dell'Augiense): cfr., fra l'altro, 347,21 *expresserunt*, che non dà senso e che il Caspari corregge in *processerunt*; 350,18 *nunciatur* anch'esso inaccettabile, in un passo dedotto dall'*Apologeticum* di Tertulliano, che permette la correzione *nascitur*; 350,10 *in deo radios qualitate sua mutabiles*, sempre nella citazione dall'*Apologeticum*, che non dà senso e va corretto sulla base del testo tertullianeo; potremmo ancora continuare. D'altra parte il Caspari ha corretto la concorde lezione dei due mss. anche là dove non era necessario: cfr. 349,16 *sunt* (Casp. corr. *sint*); 349,25–25 *fraudaverunt* e *venundaverunt* (*fraudaverant* e *venundaverant*); 349,39 *illum* (*filium*); 349,52 Casp. add. *hoc*; 350,16 *ipse* (Casp. corr. *iste* sulla base del testo dell'*Apologeticum*, ma arbitrariamente, come vedremo: cfr. n. 15). Una nuova collazione dei due mss. utilizzati dallo studioso svedese mi ha permesso di correggere alcuni errori non di gran conto in cui il Caspari è incorso nella sua pur attenta lettura: 346,2 *caelis* (in luogo di *caelo*); 346,29 *at ille dixit* (*Germinius dixit*); 346,39 *hoc* (*haec*); 346,52 *nisi ego* (*nisi*); 347,13 *virtus est et* (*virtus et*); 347,55 *subiecta sunt ei* (*subiecta ei*); 348,9 *qui* (*quia* è inutile correzione); 348,47 *et ipse ergo* (*et ipse*); 350,20 Casp. om. (post *affatur*) *docet operatur*; 350,54 *in* (*ad*).

[2] Cfr. 347,1 ss.: *Eduxerunt Heraclianum et Firmianum et Aurelianum de custodia coram omni plebe, episcopo sedente in cathedra cum omni clero coram omni populo et maioribus natu populi.*

il 13 gennaio del 366[3] fra Germinio, vescovo del luogo e influente rappresentante degli avversari del credo niceno, ed Eracliano, un laico altrimenti ignoto, tenuto in cattività insieme con altri compagni in quanto propagandista della fede nicena. Dopo alcune battute iniziali, che vedono Eracliano tener testa a Germinio e che si concludono con un'azione di violenza ai danni del prigioniero,[4] il vescovo accetta di *altercare* con lui. La disputa si può dividere in quattro parti: nella prima Eracliano e Germinio disputano sulla divinità dello Spirito Santo[5] e sulla uguaglianza fra il Padre ed il Figlio, che Germinio nega in una professione di fede avversa non soltanto al credo niceno ma anche alla formula di compromesso del 22 maggio 359, e che Eracliano confuta. Ridotto al silenzio Germinio, prende la parola il prete Teodoro, che cerca invano di mettere in difficoltà Eracliano adducendo il famoso passo sulla ignoranza del Figlio (*Mc.* 13,32; *Mt.* 24,36).

Nella terza parte della disputa l'onere di controbattere Eracliano viene assunto da un tal Agrippino, non meglio qualificato, il quale sostiene l'inferiorità del Figlio rispetto al Padre sulla base del concetto paolino della *subiectio* di quello a questo (I *Cor.* 15,24). Dopo aver chiarito che si tratta di una *subiectio* volontaria, Eracliano sposta la discussione su un piano più vasto, adducendo un certo numero di passi scritturistici che contrastano con la concezione ariana, secondo cui il Figlio e lo Spirito Santo sarebbero da considerare soltanto come creature. Ridotto al silenzio Agrippino, riprende la parola Germinio, che riallacciandosi alle ultime espressioni di Eracliano, attacca l'avversario in quanto sostenitore della divinità dello Spirito Santo: ma questi non ha difficoltà a sostenere la sua tesi, concludendola organicamente con un'affermazione dell'unità delle tre persone divine, corroborata da una professione di fede, che è la quasi letterale ripresa di un passo dell'*Apologeticum* di Tertulliano (21,12–14).

A questo punto la discussione diventa movimentata: Germinio accusa Eracliano di essere eretico, *quia Patrem et Filium et Spiritum Sanctum*

---

[3] Cfr. nella *inscriptio* l'indicazione *idus ian(uariae) VI feria Gratiano et Dagalaifo consulibus.*

[4] Cfr. 345,27 ss.: *Germinius dixit: Videte quantum loquitur! Nemo illi dentes eruit? Tunc percusserunt eum Iovinianus diaconus et Marinus lector.*

[5] L'insistenza su questo argomento si spiega col fatto che all'incirca verso il 360 la disputa, fino allora ristretta al problema del rapporto Padre-Figlio, cominciò ad estendersi anche allo Spirito Santo, come dimostrano, fra l'altro, le lettere di Atanasio a Serapione, anteriori all'*Altercatio.*

totum Deum dicit. Invita perciò la folla presente ad *exsufflare eum*, in quanto posseduto dal demonio e morto spiritualmente, e chiede la sua deportazione in esilio. Dal canto suo, la folla inferocita, dopo aver richiesto invano che il prigioniero anatematizzi i vescovi che aveva prima nominato come mallevadori della sua fede, urla addirittura che Eracliano ed i suoi compagni siano consegnati al *consularis*[6] per essere messi a morte, *quia seditionem fecerunt et de uno populo duos fecerunt.* Ma Germinio saggiamente rifiuta di arrivare a misure tanto drastiche: i prigionieri sono costretti a sottoscrivere una professione di fede eretica e ad umiliarsi *sub manibus* di Germinio; quindi sono rilasciati, *et evaserunt de manibus eorum usque ad hodiernum diem.*

II

Gli studiosi che, per lo più superficialmente, hanno esaminato l'*Altercatio*,[7] non hanno mai dubitato della sua piena attendibilità: e indubbiamente vari particolari del documento hanno tutto l'aspetto di essere autentici. Si guardi, p. es., alla movimentata scena finale, nelle quale Germinio, messo prima in cattiva luce, si rivela persona saggia e moderata. A prima vista può sembrare esagerata la condanna a morte invocata dalla folla nei confronti di Eracliano e dei suoi compagni: ma in realtà la dura punizione è perfettamente in armonia con le norme che regolavano la politica religiosa instaurata da Valentiniano. Questi, infatti, pur seguace della fede nicena, aveva preferito mantenere in materia religiosa una politica di neutralità, preoccupandosi soltanto che le contese religiose non avessero a turbare l'ordine pubblico[8]: ciò spiega perchè a Sirmio, vera piazzaforte dell'arianesimo in Occidente,[9] gli assertori della fede nicena potessero essere accusati di turbare la quiete pubblica e perciò esser passibili delle dure pene inflitte per questo reato. Anche la datazione precisa della disputa è in favore della autenticità.

Ma con questi particolari contrastano altri, che hanno tutta l'apparenza

[6] Si tratta del governatore della provincia.

[7] Cfr. Schanz, *Gesch. der röm. Lit.*, 4,1, p. 309 s.; Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, 3, p. 593 s. Lo studio più accurato del nostro testo è in Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes* (Paris, 1918), p. 304 s.; 293 ss.

[8] Questo atteggiamento aveva favorito, in complesso i niceni, in netta maggioranza in Occidente, ma permetteva a vescovi anche notevolmente compromessi con l'arianesimo, come Germinio Valente Ursacio ed altri, di rimanere indisturbati nelle loro sedi.

[9] Cfr. su questo Zeiller, *op. cit.*, p. 293 ss.

di essere artificiosi e posticci: mi riferisco soprattutto all'impostazione stessa della disputa, nella quale vediamo Eracliano presentato come un vero e proprio eroe invincibile, che riduce al silenzio i suoi inetti avversari uno dopo l'altro: si tratta di uno schema evidentemente artificioso, che richiama addirittura procedimenti novellistici e per il quale si possono addurre anche riscontri tratti da composizioni agiografiche di secondo e terzo ordine.[10] E alla topica agiografica ci riportano forse le espressioni iniziali[11] e quelle con cui Germinio cerca di cattivarsi il favore di Eracliano.[12]

Impressiona sfavorevolmente anche l'incredibile inettitudine di cui dà prova una persona che sappiamo accorta e navigata come Germinio, rotto a tutte le sottigliezze delle grandi battaglie dottrinali che si erano svolte pochi anni prima e che lo avevano visto emergere come uno dei protagonisti, e che invece nella *Altercatio* è ridotto al silenzio dagli argomenti tutt'altro che originali e profondi addotti contro lui dal laico Eracliano. In questo ordine d'idee si guardi soprattutto alle battute iniziali della disputa, in cui Germinio si rifà alla formula battesimale col risultato di essere messo subito con le spalle al muro dal suo avversario:

> Germinius dixit: Dic, Heracliane! Ego te baptizavi: quomodo a me recepisti? Her. dixit: Accepi a te: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Non enim accepi: in deo maiore et in deo minore et hoc creato. Sic et in Spiritu Sancto dicis[13] (345,33).

---

[10] Cfr., p. es., gli Atti di S. Caterina (BHL 1657 ss.) e soprattutto la grande disputa narrata negli Atti di S. Silvestro (BHL 7725 ss.).

[11] Mi riferisco soprattutto alle parole pronunciate da Eracliano quando viene percosso (345,31 s.): *Hoc ad felicitatem et ad gloriam meam pertinet*, che ricordano analoghe espressione poste in bocca ai martiri sottoposti ai tormenti.

[12] Cfr. 346,39 ss.: *Germinius coepit eum collaudare dicens: Bonum cor habes et bene natus es et ab infantia tua novimus te; convertere ad ecclesiam nostram.* Il particolare che Germinio conosceva Eracliano fin da quando questo era un ragazzo, cui si collega l'altro secondo cui Eracliano sarebbe stato battezzato da Germinio (345,33), ci lascia piuttosto perplessi: infatti dobbiamo considerare che Germinio era originario dell'Asia Minore e che soltanto nel 351 si era spostato a Sirmio, in quanto eletto vescovo in sostituzione del deposto Fotino. Se questo dato non urta con la notizia del battesimo di Eracliano da parte del vescovo, in quanto il battesimo in età matura era allora usuale, lo stesso non si può dire in merito all'affermazione di Germinio di conoscere Eracliano fin dalla infanzia, a meno di non considerare questi molto giovane al tempo della disputa (poco più che ventenne). Nessun punto preciso di riferimento in proposito ci fornisce l'altra notizia che Eracliano era solito polemizzare con i seguaci di Fotino (346,44 ss.); infatti non è necessario pensare a discussioni avvenute quando Fotino era ancora vescovo di Sirmio, in quanto è più probabile che qui si alluda a discussioni avute da Eracliano con i seguaci dell'eretico attivi anche dopo la sua deposizione.

[13] Si noti la forma popolareggiante delle espressioni finali, che si coglie anche in molti altri punti della discussione.

Chi consideri che il ricorso alla formula battesimale era già da tempo uno dei principali argomenti che gli ortodossi avanzavano contro gli Ariani,[14] non potrà certamente credere che Germinio sia giunto a tal punto di inettitudine da iniziare la disputa adducendo un argomento che poteva favorire soltanto il suo avversario. In realtà il redattore del documento ha fatto formulare da Germinio quella determinata domanda per aver modo di introdurre contro di lui il tradizionale argomento antiariano.

Seri dubbi sorgono anche in merito alla possibilità che Eracliano abbia effettivamente pronunciato, alla fine della disputa, la professione di fede che abbiamo detto essere la ripresa quasi letterale di un passo dell' *Apologeticum* di Tertulliano.[15] Contro tale eventualità, infatti, si possono avanzare almeno tre obiezioni: (1) non si capisce perchè Eracliano, assertore del credo niceno, trovandosi nella necessità di pronunciare una professione di fede, abbia fatto ricorso all'ormai dottrinalmente antiquata opera di Tertulliano e non abbia invece addotto la professione nicena del 325. A questo proposito si tenga presente che, di fronte al dilagare di professioni di fede più o meno apertamente antinicene che furono emanate fra il 341 ed il 360, gli ortodossi di stretta osservanza ribadirono costantemente la loro adesione alla formula del 325.[16] Tale atteggiamento era stato sanzionato, solo pochi anni prima dello svolgimento della disputa, nella sinodo alessandrina del 362 e nella sinodo antiochena del 363. (2) La professione di fede tratta dall'opera di Tertulliano non era assolutamente adeguata alla posizione dottrinale altrimenti sostenuta da Eracliano e che

---

[14] Cfr. Hil. *De Tr.* 2,1 ss.; Athan. *c. Ar.* 1,34; Basil. Ancyr. *apud* Epiph. *Panar.* 73,3. Il Caspari adduce un riscontro molto preciso con Ambr. *De myst.* 28 *recordare quid responderis, quod credas in Patrem, credas, in Filium, credas in Spiritum Sanctum. Non habes illic: credo in maiorem et minorem et ultimum.*

[15] Cfr. 350, 5–21 = Tert. *Apolog.* 21,12–13. Il passo, come ha già osservato il Caspari, è stato modificato nella citazione di Eracliano per permetterne l'estensione allo Spirito Santo, cfr. *Ita et de Spiritu Sancto et de Deo modulo* in luogo di *Ita de spiritu spiritus et de Deo Deus, modulo etc.* La libertà con cui è addotto qui il passo tertullianeo fa pensare che anche in altri punti l'aderenza al testo originale possa non essere stata del tutto fedele. Risulta perciò arbitrario il procedimento del Caspari che ha restituito a 350,16 *iste* in luogo di *ipse* tramandato da ambedue i mss. dell'*Altercatio*; e non so neppure quanto sia consigliabile correggere l'incomprensibile *in deo radios qualitate sua mutabiles* restituendo senz'altro il testo tertullianeo qui notevolmente diverso *inde traduces qualitatum mutueris.* Sulla scorta di questo rapido cenno non è chi non veda quanto sia problematico volersi servire di questa citazione per lo studio del rapporto che intercorre tra la redazione fuldense e la redazione volgata dell'*Apologeticum.*

[16] Infatti la cosiddetta Professione di fede di Sardica del 343 in sostanza vuole essere soltanto un'interpretazione ed un chiarimento del credo niceno.

comportava la perfetta uguaglianza fra il Padre ed il Figlio: infatti espressioni come *portio ex summa* e *alterum ergo gradum non statum fecit*, se salvaguardano l'identità di natura fra le due persone divine, sono però di tono nettamente subordinazionista, perciò inammissibili da parte di Eracliano e, se mai, favorevoli proprio a Germinio. (3) La violenta reazione di Germinio, che nel documento segue la professione di Eracliano:

> Cum haec dixisset Heraclianus, repletus est ira et indignatione Germinius et vociferare coepit et dicere: Haereticus est quia Patrem et Filium et Spiritum Sanctum totum Deum dicit,

si collega non tanto alla professione di fede immediatamente precedente quanto piuttosto alle espressioni ancora precedenti, nelle quali Eracliano aveva affermato che Padre Figlio e Spirito Santo *unum sunt* e aveva suffragato questa affermazione adducendo *Eph.* 4,4. Per questi motivi io propendo a credere che la professione di fede pronunciata nel documento da Eracliano non sia un particolare rimontante alla effettiva disputa ma sia stata aggiunta in un secondo tempo dall'ignoto *retractator* cui dobbiamo il testo nella forma in cui ci è pervenuto.[17]

Potremmo addurre ancora altri punti del documento che difficilmente saranno considerati autentici:[18] ma preferiamo non dilungarci troppo e veniamo senz'altro alla conclusione: il resoconto in nostro possesso non può essere considerato riproduzione fedele della disputa effettivamente avvenuta il 13 gennaio 366, ma soltanto come un resoconto rimaneggiato ed ampliato in un secondo tempo.[19]

---

[17] Per considerare effettivamente pronunciato da Eracliano il passo dell'opera di Tertulliano possiamo pensare ad una sua imperfetta preparazione dottrinale, che non gli avrebbe permesso di avvertire l'insufficienza della sua professione. Ma anche ammesso ciò, resta sempre l'ultima delle difficoltà da noi formulate. A questo proposito si può anche aggiungere che difficilmente Germinio si sarebbe astenuto dal mettere in evidenza i punti deboli della professione tertullianea di Eracliano, se questi effettivamente l'avesse pronunciata.

[18] Di qualcuno avremo modo di occuparci nelle pagine che seguono.

[19] Sulla base di questa nostra tesi non risulta possibile determinare con esattezza la datazione del rimaneggiamento: infatti, se postuliamo che il redattore, presente alla disputa, si sia fondato soltanto sui suoi ricordi, dobbiamo ammettere una composizione non di molto posteriore alla disputa stessa. Ma non si può *a priori* escludere la possibilità che egli si sia fondato su un precedente resoconto scritto della disputa: e in questo caso la rielaborazione potrebbe aver avuto luogo anche qualche anno dopo il 366. Il riscontro fra l'*Altercatio* ed il *De mysteriis* di Ambrogio addotto nella n. 14 potrebbe anche far pensare ad un contatto diretto fra i due scritti, ed in questo caso la redazione definitiva della *Altercatio* andrebbe fissata dopo il 387, in quanto è impensabile una dipendenza di Ambrogio dal nostro documento. Ma non sarebbe metodicamente

Se non è stato difficile giungere alla conclusione che il resoconto della *Altercatio* affianca a particolari autentici rimaneggiamenti ed interpolazioni,[20] risulta invece arduo, per non dire impossibile, sceverare sistematicamente gli elementi originari da quelli interpolati: per di più, gli spunti che con un certo margine di sicurezza possiamo definire autentici sono individuabili soprattutto nella parte della *Altercatio* che risulta in certo senso marginale rispetto all'andamento della disputa vera e propria: si guardi, oltre che alla scena finale, alla menzione di Ilario e di Eusebio di Vercelli,[21] al ricordo dell'attività svolta da Eracliano contro i partigiani di Fotino.[22] E' invece molto arduo sceverare gli elementi originari da quelli interpolati nel resoconto della disputa vera e propria. In generale saremo portati a dar minor credito ai punti della disputa in cui sono introdotti a contendere con Eracliano il prete Teodoro e Agrippino, non tanto per la loro inserzione nella disputa,[23] quanto per la banalità dei loro interventi, che ricalcano i moduli della più usuale polemica ariana:[24] infatti ritengo che, a dispetto delle apparenze, non dobbiamo figurarci l'orginaria disputa come una pura e semplice contesa fra un ariano ed un antiariano. Ma per chiarire questo punto, almeno

---

corretto ritardare di tanto la redazione dell'*Altercatio* sulla sola base di quel riscontro, che con un po' di buona volontà potrà essere considerato soltanto casuale.

[20] A questa opera di rimaneggiamento potremo forse far risalire alcune incongruenze che si notano nell'*Altercatio*: a 346,46 ss. Germino afferma: *Ego fidem meam exposui Eusebio et manifestavi et placuit ei*; ma a questa formula introduttiva non segue immediatamente la professione di fede, che comincia soltanto 10 righe più sotto, bensì la citazione *ex abrupto* di alcuni passi giovannei (*Io.* 14, 28; 6, 38; 16, 7; 16, 13) che dovrebbero avvalorare il subordinazionismo professato da Germinio, introdotti con un semplice *Vt ipse Dei Filius dicit*. I primi due dei quattro passi ritornano anche nella professione di fede. È innegabile che le quattro citazioni si presentano come forzata inserzione in un contesto, che risulta molto migliorato dalla loro eliminazione.

[21] Cfr. 345,14 ss.: *Germinius dixit: Hoc Eusebius ille exiliaticius te docuit, et Hilarius qui nunc ipse de exilio venit.* Eusebio è ricordato anche in un altro punto: cfr. n. 20.

[22] Cfr. 346,47 ss.: *Cui et alii plures dicebant: Domne episcope, ipse erat, qui contra haereticos tenebrosi Photini contendebat.* Si noti la iunctura *tenebrosus Photinus*, traduzione latina del gioco di parole φωτεινός / σκοτεινός, impostato sul significato del nome Fotino = luminoso, attestato in Atanasio (*De syn.* 26) e Lucifero di Cagliari (*PL* 13,996). Difficilmente l'attributo potrà rimontare alla disputa originaria e forse è preferibile considerarlo inserito dal redattore.

[23] Infatti non c'è alcuna difficoltà ad ammettere che altre persone, oltre Germinio ed Eracliano, possano aver preso la parola durante la disputa.

[24] Con ciò non si deve pensare a piena attendibilità di tutta la parte dell'*Altercatio* nella quale agisce Germinio, ma soltanto che qui sarà più facile cogliere particolari rimontanti verosimilmente alla disputa originaria. Del resto, abbiamo già individuato particolari inattendibili anche in questa parte del documento ed altri ancora ne esamineremo.

per quanto è possibile, è indispensabile premettere un breve cenno in merito alla posizione dottrinale di Germinio, quale essa si configura sulla scorta dell'*Altercatio* e degli altri documenti in nostro possesso.

III

Sulla scorta dei dati forniti dalla *Altercatio* la posizione dottrinale di Germinio in materia trinitaria si può sintetizzare come segue: (1) il Figlio, derivato[25] dal Padre prima dei secoli, non è in tutto simile al Padre, in quanto a lui nettamente subordinato, pur essendo contraddistinto come *Deus* alla pari del Padre;[26] (2) lo Spirito Santo non può essere definito Dio, in quanto creato per opera del Figlio.[27] Perciò la Trinità si configura strutturata in senso rigidamente gerarchico: il Padre è maggiore del Figlio, il Figlio è maggiore dello Spirito Santo.[28] Se a ciò aggiungiamo che Eracliano rimprovera ai suoi avversari di considerare anche il Figlio come una creatura,[29] è facile concludere che nel nostro documento Germinio ed i suoi seguaci sono presentati come veri e propri Ariani.

Con questa presentazione concorda sostanzialmente quanto sappiamo su Germinio da altre fonti che ci ragguagliano sulla attività da lui svolta nei drammatici anni 357–360. Infatti Germinio era stato, insieme con Valente ed Ursacio, il promotore della seconda formula di Sirmio (357) che, pur non definendo apertamente il Figlio come una creatura, accentua a tal punto la sua subordinazione rispetto al Padre da poter essere definita la professione di fede più arianeggiante che sia stata mai ufficialmente emanata.[30] Successivamente egli era stato tra i firmatari della formula di compromesso del 22 maggio 359, in cui il Figlio veniva definito simile al padre in tutto (κατὰ πάντα), e nel concilio di Rimini si era schierato

---

[25] Cfr. 347,1 s.: *Filium vero eum dico ante saecula initium* [*habere*] *ex Patre*: si noti l'ambiguità dell'espressione, in cui non viene specificata nè la coeternità del Figlio rispetto al Padre (*ante saecula* non corrisponde a *ab aeterno*) nè la sua generazione reale da parte del Padre.

[26] Cfr. 346,3: *Deum ex Deo, lumen ex lumine*. Gli Ariani ammettevano la qualifica di *Deus* per il Figlio, considerandolo tale per grazia del Padre, non per natura.

[27] Cfr. 345,39 ss.: *Germinius dixit: Si Spiritus non est creatus, etc.*

[28] Cfr. 347,8 s.: *Sicut enim non similis Filius Patri per omnia, ita nec Spiritus Sanctus Filio.*

[29] Cfr. 348,25 s.: *Quomodo ergo vos dicitis Filium Dei creaturam esse, etc.*

[30] E infatti come tale fu interpretata non solo in Occidente ma anche in Oriente

decisamente con la minoranza filoariana, che finì per trionfare, grazie all' appoggio di Costanzo, imponendo la formula riminese in cui il Figlio è definito semplicemente e genericamente simile al Padre.

Sia la seconda formula di Sirmio sia la formula di Rimini nella loro genericità non possono essere formalmente definite ariane, in quanto vi mancano le espressioni tipiche che caratterizzano questa eresia nella forma più radicale; ma in tal forma l'arianesimo, già condannato a Nicea, era stato successivamente condannato anche in altri concili tenutisi sotto il filoariano Costanzo,[31] per cui non era possibile professarlo apertamente e proclamarlo ufficialmente: di qui la necessità, per i suoi sostenitori, di celarsi dietro formule generiche ed equivoche del tipo di quelle sopra ricordate. Ciò rende difficile precisare con esattezza la posizione di Germinio, così come quella di Valente Ursacio ed altri, in quanto non possiamo accertare se le formule da loro proposte rispecchiassero effettivamente il loro pensiero[32] oppure servissero soltanto a mascherare un arianesimo più spinto. Comunque, quanto si ricava, in merito alle convinzioni di Germinio, dal complesso dei fatti sopra accennati concorda abbastanza bene con la caratterizzazione che di Germinio dà l'*Altercatio*.

Ma dopo la morte di Costanzo Germinio aveva notevolmente modificato la sua posizione, non sappiamo se per effettiva convinzione ovvero soltanto per opportunità: infatti in una professione di fede che rimonta all'incirca al 366 egli definiva il Figlio *verum Dei Filium, ante omnia genitum . . . . . Patri per omnia similem*,[33] col che si allineava con la formula del 22 maggio 359. Invitato con lettera in data 18 dicembre 366 da Valente ed Ursacio a chiarire il suo pensiero, ritrattando il *similis per omnia* e riaffermando il generico *similis secundum Scripturas* della formula di Rimini,[34] Germinio aveva ribadito la sua nuova posizione,[35] definendo il Figlio simile in tutto al Padre *excepta nativitate* e mettendo in evidenza la stretta affinità che collega quello a questo.[36]

---

dove suscitò la reazione di Basilio di Ancira e di Giorgio di Laodicea, capiparte dei cosiddetti Omeousiani.

[31] Cfr. le professioni di fede di Antiochia (341), di Filippopoli (343), gli anatematismi della prima sinodo sirmiense del 351.

[32] In questo caso il loro, pur netto, subordinazionismo non può essere conguagliato senz'altro con l'arianesimo radicale professato dagli Anomei.

[33] Cfr. Hil. *frag. hist.* A 3 Feder = XIII in *PL* ll.

[34] Cfr. Hil. *frag. hist.* B 5 Feder = XIV in *PL* ll.

[35] Cfr. Hil. *frag. hist.* B 6 Feder = XV in *PL* ll.

[36] Fra l'altro Germinio si serve di un'interpretazione di *Gen.* 1,26 molto affine a quella che leggiamo nel 1.4 del *De Trinitate* di Ilario e si serve di alcuni passi giovannei (10, 30; 14,9) che nella *Altercatio* troviamo addotti contro di lui da Eracliano.

Non dobbiamo sopravvalutare in senso niceno questo nuovo atteggiamento di Germinio, in quanto egli mai si richiama ai concetti tipici di questa teologia[37] e neppure aderisce pienamente alle formule distintive della teologia semiariana o omeousiana che dir si voglia.[38] Comunque il contrasto fra i due documenti sopra ricordati e la disputa con Eracliano, solo di qualche mese anteriore, risulta ugualmente netta: lì il Figlio è definito *similis per omnia*, qui *non similis per omnia* (347,8). Tale contrasto non è sfuggito agli studiosi, i quali hanno cercato di sanarlo fondandosi sull'anteriorità della disputa rispetto agli altri due documenti e postulando perciò che nell'intervallo di tempo, in verità piuttosto breve, intercorrente fra l'una e gli altri Germinio avrebbe modificato le sue convinzioni passando da un atteggiamento nettamente arianeggiante ad un atteggiamento molto più moderato.[39] Qualcuno è arrivato a dire che tale cambiamento portebbe essere stato provocato proprio dalla profonda impressione che aveva prodotto su Germinio la disputa con Eracliano.[40]

Questo tentativo di armonizzare fra loro i contrastanti elementi in nostro possesso è indubbiamente forzato e difficilmente potrà riuscire convincente: esso trova la sua motivazione nel fatto che gli studiosi sopra accennati non mettono in dubbia la piena attendibilità dell'*Altercatio* nella forma giunta a noi. Ma tale piena attendibilità ad un attento esame del documento si è rivelata insussistente e inaccettabile: perciò io ritengo che il contrasto di cui sopra possa essere spiegato in maniera molto più soddisfacente postulando che l'atteggiamento tenuto da Germinio durante la disputa sia stato alterato dall'ignoto *retractator* del documento nel senso di presentarlo più arianeggiante di quanto esso in realtà non fosse.

In questo ordine d'idee sarà utile notare che l'affermazione più radicale

---

[37] Cioè alla coeternità del Figlio rispetto al Padre ed alla sua consustanzialità.

[38] A rigor di termini la somiglianza *per omnia* affermata da Germinio includeva anche la somiglianza κατ' οὐσίαν affermata dagli Omeousiani, ed in questo senso Valente ed Ursacio accusano Germinio nella lettera già ricordata; ma già a proposito della formula del 22 maggio 359 gli Omeousiani avevano lamentato (Epiph. *Panar.* 73,21 s.) che i loro avversari la interpretavano limitandola ad una generica somiglianza di volontà e di operazione. In Hil. *frag. hist.* B 6 Germinio dà del concetto di somiglianza fra il Figlio ed il Padre un'interpretazione così stretta che essa sembra necessariamente includere anche la somiglianza κατ' οὐσίαν: ma è sintomatico che Germinio non ha mai sottoscritto apertamente questo concetto, evidentemente per evitare di adoperare il termine *ousia*, così variamente interpretato dalle fazioni in lotta e proscritto nella formula del 359, alla quale egli vuole attenersi.

[39] Cfr. le opere citate a n. 7.

[40] Cfr. le citate opere dello Schanz e del Bardenhewer.

in senso ariano contenuta nel documento (il Figlio definito creatura) non è pronunciata nè da Germinio nè dai suoi, ma è loro rinfacciata da Eracliano,[41] e che basta considerare interpolata l'espressione *non similis Filius Patri per omnia* per ridurre la posizione di Germinio ad un subordinazionismo non certo conciliabile con la teologia nicena, ma comunque non conguagliabile con l'arianesimo vero e proprio.[42] A favore della nostra tesi possiamo addurre anche un argomento interno: l'espressione *non similis per omnia* è contenuta nella professione di fede che Germinio pronuncia rivolto al popolo e tale professione egli dice essere stata già approvata da Eusebio di Vercelli.[43] Se accettiamo per buono questo particolare, come tutto lascia ritenere, risulta inspiegabile come il niceno Eusebio, pur con tutta la buona volontà di cercare *pro bono pacis* un punto d'accordo con Germinio, avesse potuto approvare una professione di fede che si presentava ancor più arianeggiante di quella del 357: la professione di fede che Germinio dice approvata da Eusebio deve forse essere identificata con quella sopra ricordata, che aveva provocato le rimostranze di Valente e di Ursacio, o con una dello stesso tenore.[43a]

IV

Chiarito questo punto pregiudiziale, torniamo ad esaminare l'*Altercatio* per cercare di determinare, l'una di fronte all'altra, le contrastanti posizioni di Germinio e di Eracliano così come esse effettivamente si

---

[41] Cfr. 348,16 ss.

[42] Cfr. quanto abbiamo osservato a n. 32 sull'opportunità di non confondere con l'arianesimo vero e proprio un atteggiamento anche nettamente subordinazionista, pur di stampo antiquato e ormai difficilmente sostenibile.

[43] Cfr. il passo citato a n. 20.

[43a] Eliminata l'espressione *non similis Filius Patri per omnia* viene eliminato il contrasto più netto fra la professione di Germinio del 366 e quella a lui attribuita nel l'*Altercatio*, il cui *sed talem non dico qualem Patrem* è perfettamente accettabile in senso antisabelliano. Resta comunque il fatto che nella professione del 366 mancano gli spunti subordinazionisti che caratterizzano invece quella dell'*Altercatio*, anche dopo l'espunzione del *non similis per omnia* (cfr. le citazioni di *Io.* 14,28 e 6,38). Comunque i due atteggiamenti non sono del tutto inconciliabili fra loro, in quanto Germinio, rimasto subordinazionista, anche se in tono moderato, potrebbe aver posto l'accento, a seconda delle circostanze, ora sull'inferiorità del Figlio rispetto al Padre ora sulla sua stretta somiglianza con quello. Considerando il contrasto fra le due professioni di fede sotto questo punto di vista, non risulta più necessario ritenere alterata in senso arianeggiante, ad eccezione della frase surriferita, la professione di fede dell'*Altercatio*, anche se questa possibilità non può essere certo esclusa.

rivelarono nella disputa sirmiense. Per Germinio il rapporto fra il Figlio ed il Padre si profila come un rapporto di somiglianza totale: ma, benchè strettamente simili, le due ipostasi divine restano ben distinte tra loro soprattutto perchè il Figlio è visto come subordinato al Padre.[44] Ancor più subordinata è la posizione dello Spirito Santo, che è considerato come mera creatura: a questo proposito si tenga presente che tale concezione in merito allo Spirito Santo non può essere qualificata *sic et simpliciter* come ariana, in quanto era condivisa anche da numerosi esponenti del partito omeousiano, così come non può essere additato come segno di arianesimo il ripudio, da parte di Germinio, dell'*homousios* niceno, avversato anch'esso da molti omeousiani.[45] In complesso ci troviamo di fronte ad una posizione non arianeggiante, ma comunque nettamente antinicena.

Di contro Eracliano si presenta come accanito sostenitore della teologia nicena, così come questa si era espressa non soltanto nella definizione del rapporto Padre-Figlio, ma anche in merito alla posizione dello Spirito Santo nell'economia della Trinità:[46] infatti Eracliano da una parte forza al massimo il concetto dell'uguaglianza fra il Padre ed il Figlio fino all'identità assoluta,[47] senza preoccuparsi di chiarire in che senso l'uno si distingue dall'altro; dall'altra parte considera lo Spirito Santo come Dio e lo affianca strettamente al Padre ed al Figlio: *nam et tres unum sunt*.[48] La carenza di terminologia tecnica non permette ad Eracliano di determinare meglio in che senso i tre costituiscono *unum* e di apportare le indispensabili precisazioni.[49]

---

[44] Si tenga presente che subordinare il Figlio al Padre poteva esser visto come un mezzo per evitare un'interpretazione sabellianista della Trinità.

[45] Cfr., fra l'altro, Sozom. *Hist. Eccl.* 5,12 a proposito del concilio tenuto in Caria intorno al 366 da vescovi omeousiani, che ricusarono di accettare l'*homousios*. Dopo la morte di Costanzo lo schieramento omeousiano si scisse in almeno due tronconi, in quanto alcuni vescovi, sotto la guida di Melezio d'Antiochia, accettarono il credo niceno del 325 mentre altri continuarono tenacemente a rigettarlo, pur continuando la loro opposizione all'arianesimo.

[46] In realtà nel concilio del 325 dello Spirito Santo non si era trattato *ex professo*; ma quando si era cominciato a discutere anche di questo argomento i rappresentanti della teologia nicena, a partire da Atanasio, avevano considerato la terza persona della Trinità consustanziale con le prime due e di uguale carattere divino: su questo ultimo punto cfr. n. 51.

[47] Cfr. 347,32: *intellege ergo talem Filium qualem et Patrem.*

[48] Cfr. 349,1 ss.

[49] Non senza sorpresa si nota nell'*Altercatio* la completa assenza di alcuni termini tecnici che ormai erano diventati di uso comune nella disputa anche in Occidente: *persona, substantia, natura*. Questo atteggiamento può spiegarsi in Germinio, che in

Abbiamo detto che non sarebbe esatto conguagliare la posizione di Germinio con quella dei veri e propri Ariani: ma è fuor di dubbio che come vero e proprio ariano egli appariva agli occhi di Eracliano. Infatti la sua posizione poteva essere apprezzata giustamente da un orientale, familiarizzato con le sottigliezze della disputa e con la policroma gamma di sfumature intermedie comprese fra la teologia nicena da una parte e l'arianesimo radicale dall'altra, e che perciò non sarebbe incorso nell' errore di considerare come vero e proprio arianesimo un atteggiamento genericamente antiniceno. Ma noi sappiamo che tali distinzioni erano tutt'altro che familiari in Occidente, dove i termini della disputa erano stati fin troppo semplificati nel senso che erano senz'altro considerati Ariani gli avversari del credo niceno. Tale identificazione deve essere senz'altro stata fatta da Eracliano nei riguardi di Germinio.

Dal canto suo Germinio, pur più scaltrito e indubbiamente più approfondito dell'avversario in merito agli esatti termini della questione, non poteva non considerare con profondo sospetto l'atteggiamento di Eracliano in quanto assertore del credo niceno. Lo spingeva in questo senso non soltanto l'avversione per l'*homousios*, il termine distintivo di quel credo, passibile di varie interpretazioni, fra cui quella sabelliana,[50] ma anche alcune espressioni di Eracliano che, prive di adeguato chiarimento, si prestavano ad essere interpretate *in malam partem*: mi riferisco alla definizione del Figlio *talis qualis Pater*, all'affermazione che Padre Figlio e Spirito Santo *unum sunt*, all'aperta dichiarazione della divinità dello Spirito Santo, evitata in quel tempo anche dai sostenitori della fede nicena.[51] Tali espressioni non potevano non radicare in Germinio la convinzione che la dottrina sostenuta da Eracliano fosse sabellianismo bello e buono:[52] credo che sia questo il senso della sua espressione (350,24):

---

ottemperanza alla formula del 359 evita il termine *ousia* e quindi anche gli altri con questo connessi. Ma l'analogo comportamento da parte di un sostenitore dell'*homousios* niceno è difficilmente spiegabile: si pensi a quanto questa fraseologia è adoperata da Ilario, per limitarci ad un autore che Germinio mette direttamente in contatto con Eracliano: cfr. n. 21.

[50] Questo era stato uno dei motivi per cui il credo niceno aveva incontrato tanta opposizione in Oriente. Solo col tempo l'*homousios* si sarebbe imposto anche in queste regioni, e solo dopo precisi chiarimenti, come quelli che leggiamo nel *Tomus ad Antiochenos* di Atanasio e nella lettera di Melezio a Gioviano riportata in Sozom. *Hist. Eccl.* 6,4.

[51] Si pensi all'atteggiamento, su questo punto, di Atanasio e di Basilio di Cesarea, suggerito dal desiderio di non inasprire il contrasto con parte degli Omeousiani non disposti ad ammettere la divinità dello Spirito Santo.

[52] In quanto l'affermazione dell'assoluta uguaglianza fra il Padre ed il Figlio non

Haereticus est quia Patrem et Filium et Spiritum Sanctum totum Deum dicit. Omousianus[53] est: nolite ei fidem habere.

Il drammatico contrasto fra Germinio ed Eracliano, così come abbiamo cercato di ricostruirlo nella fisionomia originaria, ci fornisce un altro chiaro indizio della complessità dei punti in contrasto al tempo della questione ariana, con conseguente facilità di fraintendimenti e di incomprensioni, che avevano il risultato di aggravare divergenze che talora in fondo non erano così irreconciliabili come poteva sembrare a prima vista.

V

Finora abbiamo esaminato l'*Altercatio* soprattutto ai fini di determinare, almeno a grandi linee, quella che può essere stata la reale sostanza della disputa fra Eracliano e Germinio al di là delle alterazioni prodotte dal *retractator*. Ritengo ora non inutile, a conclusione di queste brevi note, esaminare rapidamente il contenuto dottrinale del nostro documento in sè e per sè, senza cioè preoccuparmi di indagare se un dato particolare possa essere riportato alla disputa vera e propria ovvero debba essere attribuito al redattore del testo, in quanto, anche in questo ultimo caso, si tratta pur sempre di testimonianza antica. Esamineró prima la tesi presentata come ariana sia in merito al rapporto Padre-Figlio sia in merito allo Spirito Santo, e successivamente quella cattolica sugli stessi argomenti.

Germinio profila il rapporto del Figlio rispetto al Padre come un rapporto di netta subordinazione, anche se non afferma esplicitamente la tesi radicale che voleva fare del Figlio soltanto una creatura.[54] Tale posizione è già evidente nella professione di fede che egli pronuncia

---

è accompagnata da alcuna espressione che in certo modo salvaguardi la distinzione fra le persone divine. Nè dobbiamo considerare i sospetti di Germinio completamente infondati: infatti la teologia occidentale, impostata su una rigida concezione dell'unità della natura divina, era in grado di avvertire quanto di inaccettabile c'era nella dottrina di Ario, ma non era altrettanto sensibilizzata col pericolo opposto rappresentato dal Sabellianismo. Tale pericolo comincerà ad essere ben avvertito soltanto al tempo di Damaso. L'eccezione rappresentata da Ilario si spiega in ragione del forte influsso esercitato su di lui dal pensiero orientale durante gli anni di esilio in Asia Minore.

[53] Se non erro, abbiamo qui la prima attestazione di questo neologismo, altrimenti attestato soltanto a partire da Agostino: cfr. il dizionario del Blaise, s.v., che però non registra l'uso del termine nel *Contra Ambrosium* di Massimino (*PLS*, 1, 704)

[54] Abbiamo già osservato come questa concezione sia rimproverata a Germino da Eracliano.

(347,57 ss.), dove, dopo un avvio di tono ortodosso, ma passibile, nella sua genericità, anche di interpretazione ariana,[55] vengono addotti *Io.* 14,28 *Pater me maior est*, e *Io.* 6,38 *Non veni facere voluntatem meam, sed Patris, qui me misit*, da cui si trae la conclusione che il Figlio non è simile al Padre *per omnia*. La subordinazione del Figlio è successivamente ribadita da Teodoro e da Agrippino mediante la citazione di *Mc.* 13,32 (*Mt.* 24,36) sulla ignoranza del Cristo in merito alla parusia del Figlio dell'uomo, e di I *Cor.* 15,24 ss. in merito alla *subiectio* finale del Figlio al Padre. È superfluo aggiungere che tutti e quattro i passi neotestamentari sui quali è basata l'affermazione della inferiorità del Figlio sono tra i più tipici del repertorio che Ario ed i suoi seguaci avevano messo insieme a sostegno della loro dottrina: come tali li troviamo variamente addotti e confutati dai polemisti antiariani.[56]

Quanto allo Spirito Santo, esso da Germinio è considerato come subordinato al Figlio, per opera del quale è stato creato. A provare la subordinazione rispetto al Figlio Germinio adduce (346,57 ss.) *Io.* 16,7 *Nisi abiero ad Patrem meum, non veniet ad vos Spiritus Paraclitus*, e *Io.* 16,13 *A se non loquitur. Hic de meo accipiet et annuntiabit vobis*: se è agevole un'interpretazione subordinazionista del secondo passo,[57] lo stesso non si può dire del primo, che si può intendere in questo senso solo se collegato all'altro: comunque nè l'uno nè l'altro dei due passi sembrano essere stati fra quelli usualmente addotti dai negatori della divinità dello Spirito Santo a sostegno della loro tesi.

Ricalca invece moduli usuali l'argomento col quale Germinio cerca di dimostrare la qualità di creatura propria dello Spirito Santo: egli si fonda (345,39 ss.) su *Col.* 1,16 *Omnia per Christum creata sunt in caelo et in terra, visibilia et invisibilia*, per dedurne che in *omnia* deve essere necessariamente compreso lo Spirito Santo. Analogo ragionamento troviamo variamente attestato in riferimento a *Io.* 1,3 *Omnia per ipsum facta sunt*,[58] che già Origene si chiedeva se dovesse essere inteso come implicante nel complesso degli esseri creati anche lo Spirito Santo.[59] Ampiamente attestata è anche l'obiezione di Germinio, secondo cui, se si considera lo Spirito Santo come Dio e derivante dal Padre, si fa di lui un fratello di Cristo (349,45 s.):

---

[55] Cfr. quanto abbiamo osservato nelle nn. 25 e 26 e più in generale nei nostri *Studi sull' Arianesimo* (Roma, 1965), p. 107 ss.

[56] Cfr., p. es., Athan. *c. Ar.* 3,7; 3,26; Hil. *De Tr.* 9,51; 9,58 ss.; 11,8 ss.

[57] È superfluo aggiungere che il passo era passibile anche di tutt'altra interpretazione: cfr. in Hil. *De Tr.* 8,20 l'assimilazione fra *accipere* ed il *procedere* di *Io.* 15,26.

[58] Cfr. Epiph. *Panar.* 74,1; Pseudoathan. *De Tr.* 12, *CC* 9,165.

[59] Cfr. *Co. Io.* 2,10 (6).

Atanasio, che si sofferma più volte su questa difficoltà, la riporta esplicitamente a Acacio di Cesarea ed a Patrofilo di Scitopoli.[60]

Più originale si rivela Germinio là dove cerca di confutare l'affermazione della piena divinità dello Spirito Santo fatta da Eracliano. Prima egli si fonda (349,1 ss.) sull'accostamento di I *Cor.* 12,3 *Nemo potest dicere Dominum Iesum nisi in Spiritu Sancto* con il famosissimo *Ps.* 109,1 *Dicit Dominus Domino meo: Sede ad dextram meam, etc.*, da cui ricava che lo Spirito Santo, ispiratore della Scrittura, definisce come suoi *Domini* il Padre ed il Figlio e perciò non può essere considerato *Dominus et Deus* alla pari di loro. Successivamente (349,31 ss.), con analogo procedimento, adduce *Bar.* 3,36 *Hic Deus noster, et non aestimabitur alius praeter eum ... Post haec in terris visus est et cum hominibus conversatus est*, da cui risulterebbe che non esiste altro Dio fuori del Figlio, considerato evidentemente nella sua unione col Padre. L'interessante del procedimento di Germinio è nel fatto che egli si vale, per escludere la divinità dello Spirito Santo, di una interpretazione restrittiva di passi che usualmente venivano addotti dagli antiariani per dimostrare la piena divinità del Figlio.[61]

Germinio non si contenta di escludere dalla divinità lo Spirito Santo e di definirlo genericamente come una creatura: egli precisa che lo Spirito Santo è *princeps angelorum, archangelorum* (347,7 s.). Si tratta di concezione non molto in voga al tempo della disputa intorno alla terza persona della Trinità (360–380), ma comunque non originale, in quanto era stata già avanzata dai *tropici* che Atanasio combatte nelle lettere a Serapione.[62] Essa si presenta con una *facies* molto arcaica, in quanto prende le mosse dalla concezione giudeocristiana che presentava in forma di angeli il Figlio e lo Spirito Santo: oltre che accennata nell'*Ascensione di Isaia*, essa è variamente ricordata da Origene, il quale riporta ad un *Hebraeus*

---

[60] Cfr. Athan. *ad Ser.* 1, 15; Epiph. *Panar.* 74,8; per il riferimento ad Acacio e Patrofilo cfr. Athan. *ad Ser.* 4,7. In riferimento a n. 51 è interessante notare che, se Patrofilo può essere senz'altro considerato ariano, lo stesso non si può dire di Acacio.

[61] Per *Bar.* 3,36 cfr. Hil. *De Tr.* 4,42; 5,39; per *Ps.* 109, 1 cfr. Athan. *c. Ar.* 2,13. Una certa originalità di questi due argomenti, unita al fatto che i due passi in questione si trovano nella parte finale dell'*Altercatio*, dove gl'indizi di autenticità sono più evidenti e frequenti, fa pensare che essi possano rimontare alla originaria discussione.

[62] Cfr. 1,10 ss. Da Epiph. *Panar.* 74,8, dove è detto che lo Spirito Santo è definito Angelo del gran consiglio non alla pari degli altri angeli, ricaviamo che la celebre espressione di Isaia (9,6), tradizionalmente riferita al Figlio in quanto rivelatore e realizzatore del provvidenziale disegno divino in ordine alla creazione, era stata riferita anche allo Spirito Santo, visto appunto come il capo delle gerarchie angeliche.

magister il riferimento dei due Serafini della visione di Isaia (6,2) al Figlio ed allo Spirito Santo.[63]

Dall'insieme di questi dati risulta una concezione della Trinità nettamente gerarchica: Il Figlio, simile al Padre ma non in tutto, gli è subordinato; lo Spirito Santo, creato dal Padre per mezzo del Figlio, è subordinato al Padre ed al Figlio.[64]

VI

Contro Germinio Eracliano difende la piena divinità del Figlio fondandosi su un complesso di argomenti e di passi scritturistici ormai diventati topici nella polemica antiariana: si tratta degli appellativi del Figlio quale Verbo (*Io.* 1,1) Sapienza e Potenza (I *Cor.* 1,24) del Padre e della citazione di *Io.* 14,9–10 *Qui me vidit, vidit et Patrem meum ... Ego in Patre et Pater in me est*, e di *Io.* 10,30 *Ego et Pater unum sumus*.[65] Per corroborare il suo assunto Eracliano si vale anche della citazione di II *Tim.* 3,16 *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum* (348,23 ss.), che non è addotta soltanto in rapporto allo Spirito Santo, ma anche in rapporto al

---

[63] Cfr. Orig. *De Princ.* 1, 3, 4; *Ho. Is.* 1, 2. Su tutto ciò cfr. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai, 1958), p. 185 sgg., e Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tübingen, 1956), p. 62 sgg., che sottolinea l'importanza di questa esegesi giudeocristiana del passo di Isaia per lo sviluppo della teologia trinitaria alessandrina. La polemica con gli Ariani fece avvertire l'insufficienza di questa interpretazione, che risultava di tono ormai troppo spiccatamente subordinazionista: vediamo perciò Girolamo inserire nella sua traduzione dell'omelia origeniana su Isaia la precisazione *Nec putes Trinitatis dissidere naturam si nominum servantur officia*, e qualche anno dopo, nel suo Commento ad Isaia, condannare senz'altro come empia l'antica interpretazione (*PL* 24,94). D'altra parte ad un Germinio ancora subordinazionista, che rifiutava di ammettere la divinità dello Spirito Santo, la concezione che faceva di questo il capo delle gerarchie angeliche poteva risultare ben accetta, in quanto, una volta allontanato lo Spirito dall'ambito della divinità, risultava quasi agevole assimilarlo al grado più elevato della creazione. Per tali motivi non si può escludere che il passo dell'*Altercatio* in cui il vescovo di Sirmio definisce lo Spirito Santo *princeps angelorum archangelorum* possa derivare dalla disputa vera e propria, anche se nessun punto di appoggio troviamo negli altro documenti che ci ragguagliano su Germinio: infatti in essi la terza persona della Trinità è oggetto soltanto di fugacissimi cenni, che non trattano affatto della sua natura.

[64] Cfr. soprattutto 347,8 ss.: *Sicut enim non similis Filius Patri per omnia, ita nec Spiritus Sanctus Filio.*

[65] L'abitudine ad addurre queste due citazioni costantemente affiancate fa sì che Eracliano, citando a memoria, le fonda insieme (347,28 ss.): *Qui me vidit, vidit et Patrem meum, et ego et Pater unum sumus... ego in Patre et Pater in me est.* Per la citazione di I *Cor.* I, 24 e *Io.* 1,1 cfr. 347,11 e 348,36.

Figlio, dato che usualmente sia l'una sia l'altra persona divina erano considerate ispiratrici delle Scritture.

Oltre quest'ultima citazione, meritano di essere rilevate quelle di *Is.* 53,8 *Progeniem eius quis enarrabit?* e *Ps.* 32,6 *Verbo Domini caeli firmati sunt et spiritu oris eius omnis virtus eorum.*[66] La prima citazione era usualmente addotta per dimostrare il carattere ineffabile della generazione del Verbo,[67] ed in questo senso se ne erano serviti perfino i filoariani:[68] invece Eracliano l'adduce senz'altro come prova della divinità del Figlio: evidentemente egli deve aver inteso *progenies* non nel senso di «generazione», ma di «prodotto della generazione, figlio»[69] e quindi ha inteso il passo come alludente al carattere divino del Figlio. Quanto all'altro passo, esso è addotto, così come leggiamo in Ilario,[70] in riferimento soltanto al Logos, là dove già Atanasio aveva riferito la seconda parte del versetto *et spiritu, etc.* allo Spirito Santo:[71] il comportamento di Eracliano sorprende un po', in quanto egli sembra essere bene al corrente, come vedremo or ora, del complesso di passi biblici, addotti, da Atanasio in poi, a suffragare la divinità dello Spirito Santo, e perciò stupisce che egli non abbia pensato a far tesoro anche di questo.

Come abbiamo già avuto modo di osservare, Eracliano si vale di questo corredo di argomenti e di citazioni più o meno tradizionali per forzare il concetto dell'uguaglianza fra Padre e Figlio fino all'identità: il Figlio è *talis qualis Pater* (347,32): di per sè l'espressione, tutt'altro che tecnica, era passibile di varia interpretazione,[72] perciò sarebbe stato opportuno

---

[66] Cfr. 348,35 e 347,16.

[67] Cfr. Eus. *Dem. Evang.* 5,1; Alex. *ep. ad Alex. Byz.* 46; Hil. *De Tr.* 2,10.

[68] Cfr. la seconda formula di Sirmio. Naturalmente la citazione era addotta dalle due parti in lotta con diverso intendimento: gli ortodossi, convinti che la generazione del Figlio era una generazione reale, adduccevano il passo di Isaia per sottolineare l'ineffabilità di questa generazione, per cui da un essere spirituale nasce un altro essere spirituale. Invece gli Ariani e i loro simpatizzanti si servivano del passo per impedire ogni discussione sull'argomento, il che permetteva loro di conguagliare la generazione del Verbo ad un vero e proprio atto creativo da parte del Padre (Ariani), ovvero di non prendere posizione sulla scottante questione (Acaciani).

[69] Il termine è passibile di ambedue i significati, alla pari del greco γενεά e di *generatio*, con cui è usualmente tradotto in latino il termine greco dei LXX. Il fatto che *progenies* non è perfettamente ambivalente come le altre due parole, ma ha soprattutto il significato di "figliolanza" deve aver agevolato la particolare interpretazione che del passo dà Eracliano.

[70] Cfr. *De Tr.* 12,39.

[71] Cfr. *ad Ser.* 1,31, ecc.

[72] Anche in senso sabelliano: cfr. n. 49 e 78.

che Eracliano chiarisse in che senso doveva essere intesa, ma ciò non avviene.

Il rapporto di uguaglianza che collega il Figlio col Padre viene esteso da Eracliano anche allo Spirito Santo in fedele aderenza ai dettami della teologia omousiana (nicena) così come l'aveva sviluppata Atanasio nelle lettere a Serapione. A dimostrare la divinità dello Spirito Santo viene addotto un cospicuo numero di passi scritturistici, di cui si era già servito Atanasio e che ricorrono sistematicamente negli scrittori ortodossi che nel giro di quegli anni si occuparono della questione: abbiamo così la famosa risposta di Pietro ad Anania (*Act.* 5,4): *Quis tibi persuasit mentiri Spiritui Sancto? Non es mentitus hominibus sed Deo*, cui si accompagnano altri passi in cui è variamente nominato lo Spirito di Dio, senz'altro identificato con lo Spirito Santo.[73]

In piena aderenza con queste formulazioni Eracliano non esita a definire lo Spirito Santo *Deus* (349,8 ss.). Questa conclusione era implicita in tutto il ragionamento svolto da Eracliano: eppure l'aperta e precisa definizione ha una sua importanza, in quanto perfino Atanasio, pur dimostrando l'uguaglianza e la consustanzialità dello Spirito Santo rispetto al Padre ed al Figlio e quindi pur essendo pienamente convinto della sua divinità, non lo aveva mai apertamente definito Dio, evidentemente per quegli stessi motivi di opportunità che di lì a qualche anno avrebbe ispirato l'analogo atteggiamento di Basilio. Ma ad un livello inferiore di polemica, quale quello che caratterizza Eracliano, evidentemente non si avvertiva la necessità di un atteggiamento così circospetto; e del resto la definizione dello Spirito Santo come Dio, che poteva scandalizzare in Oriente cristiani anche non militanti nelle file degli Ariani, in Occidente non suscitava alcuna perplessità:[74] all'esplicita affermazione che abbiamo vista avanzata da Eracliano sono molto vicine espressioni già formulate qualche anno prima da Lucifero di Cagliari.[75]

L'uguaglianza fra le tre persone divine comporta una concezione particolarmente unitaria della Trinità, di stampo atanasiano e, ancor più,

---

[73] Si tratta di *Io.* 4,24; I *Cor.* 2,10–11; *Is.* 40,13; I *Cor.* 2,12; II *Cor.* 3,3; II *Cor.* 3,17. Per un riscontro, oltre le lettere a Serapione di Atanasio, cfr. anche Epiph. *Ancor.* 67 ss.

[74] Cfr. quanto abbiamo già osservato (n. 52) sul carattere monarchiano, naturalmente non in senso eretico, che caratterizzava nel III e IV secolo la teologia occidentale, per cui era più agevole comprendere lo Spirito Santo nell'ambito della divinità.

[75] Cfr. *PL* 13,775 e 781, e anche Potamio in *PLS* 1,208 s. Del resto già Tertulliano aveva definito apertamente lo Spirito Santo *Deus*: cfr. *Adv. Prax.* 13,6.

occidentale:[76] Eracliano sottolinea l'unità di operazione delle tre persone divine[77] e le definisce una sola cosa:

> Sicut enim unus Pater, unus et Filius et Spiritus Sanctus, unus vigor. Nam et tres unum sunt.[78]

Fra le citazioni scritturistiche addotte a sostegno di questa concezione sono significative non tanto *Eph.* 4,4,[79] già addotta da Atanasio[80] a dimostrare l'unità della Trinità, quanto *Is.* 40,12 ss. e *Bar.* 3,6. Dell'ampio passo di Isaia Atanasio aveva addotto[81] il punto fondamentale *Et nunc Dominus misit me et Spiritus eius* preoccupandosi soltanto di identificare lo Spirito di Dio con lo Spirito Santo: invece Eracliano prende in considerazione l'intero passo, vede nel *Dominus* che dice di sè: *Ego primus et ego in aeternum; et manus mea fundavit terram, etc.* il Figlio, in *Dominus misit me* il Padre, in *et Spiritus eius* lo Spirito Santo e perciò può riferire il passo all'intera Trinità (346,8 ss.):

> Ecce habes Trinitatem probatam, divinitatem declaratam per os sancti prophetae Esaiae.[82]

Quanto al passo di Baruch, abbiamo già visto che Germinio l'aveva addotto per escludere che lo Spirito Santo potesse essere considerato Dio: per superare la difficoltà Eracliano abbandona la tradizionale interpretazione che riferiva il passo al Figlio e lo riferisce all'intera Trinità (349,40 ss.):

> Nam uti scias quia Pater in Filio et Filius in Patre una cum Spiritu Sancto, intellege quia praeter hanc Trinitatem alius Deus non est timendus colendus ac venerandus.

Roma, Via Chelini 7

---

[76] Cfr. quanto abbiamo osservato a nn. 52 e 74.

[77] Cfr., oltre il passo citato di seguito nel testo, 347,14 ss.: *Nam et Deus totus virtus est et per eandem virtutem omnes virtutes factas esse cognoscimus.*

[78] Qui più che mai si avverte la mancanza di ogni minimo chiarimento in merito alla distinzione delle tre persone divine nell'ambito dell'unica natura, onde poter precisare meglio la posizione dottrinale di Eracliano. In merito all'espressione *nam et tres unum sunt* il Caspari e lo Zeiller (cfr. n. 7) sono propensi ad escludere che essa possa fondarsi sulla conoscenza del *comma ioanneum* di I *Io.* 5,7: altrimenti — osserva lo Zeiller — Eracliano non avrebbe mancato di citarlo, così come — aggiungiamo noi — fa Potamio in *PLS* 1,209.

[79] *Vnum corpus et unus spiritus ... unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus Pater omnium, qui super omnes et in omnibus nobis.*

[80] Cfr. *ad Ser.* 3,6. La stessa interpretazione del passo paolino ricorre anche in Dyd. *De Spir. s.* 23.

[81] Cfr. *ad Ser.* 1,5.

[82] Cfr. analoga interpretazione in Pseudoathan. *De Tr.* 12, *CC* 9,171.

Vigiliae Christianae 21 (1967) 59–80; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

REVIEWS

Kurt Aland, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, I: *Gesamtübersicht* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Band 1). Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1963. Pp. VII, 431. Pr. DM 88.—.

The first volume of Aland's compendious list of Greek New Testament manuscripts includes as its main part the manuscript lists proper. These are lists of (1) the papyri, P^{1}–P^{76}, (2) the uncials, **01–0250**, (3) the minuscules, 1–2646, (4) the lectionaries, *l*1–*l*1997. In the lists of uncials, minuscules and lectionaries information on each manuscript, indicated by its Gregory number, is given under 8 headings: contents, age, writing material, number of folios, of columns and lines per page, size, and the place where the manuscript is kept with its local catalogue number. Lacunae, scholia and many other details are given as space permits, sometimes in foot-notes. The list of papyri is laid out somewhat differently: their contents are indicated more fully, but the size and the numbers of lines and columns per page are not given. These three lists occupy some 300 pages; 50 more pages are given to 3 concordances of symbols and numbers, viz. (1) Tischendorf/Gregory, (2) von Soden/Gregory, (3) Gregory/von Soden. The last 60 pages comprise of an alphabetical list of libraries small and large, giving the shelf number and the Gregory number for each manuscript in the collection.

The Introduction (pp. 1–22) informs the reader about the work done and still to be done. The basis of the List as it is now published are the files of the Institute for New Testament Text Research at the university of Münster/Westfalen, of which Professor Aland is the director. The information available to Aland and his collaborators was condensed into a short description of each manuscript. This, it appears, was sent to the owner or keeper of the manuscript for verification. Still, many problems arise in expanding, completing and, especially, shortening the list by identifying manuscripts whose contents are scattered or which have been given more than one number. These problems will continue for some time and will make further editions of the list necessary. The second volume will already, among other things, contain corrections to the first.

For fuller information the reader must still use the earlier lists by Gregory (*Textkritik*, 1909), Von Dobschütz, Maldfeld and Aland, as indicated on pp. 8–10, but also, one should add, such publications as W. H. P. Hatch, *The Greek Manuscripts of the New Testament in Jerusalem* (Paris, 1934). Hatch's descriptions and facsimiles would seem to recommend themselves where Aland's list repeats older information that Hatch intended to correct. To mention one instance: of 1326 (Jerusalem, Taphou 139) a photograph has been available for many years, showing two columns per page (Hatch, plate LXI). However, the amount of material to be dealt with is huge, and, certainly at this stage, an occasional slip is quite forgivable. On the whole the book serves its main purpose, the identification of Greek New Testament manuscripts, remarkably well. It seems the list could hardly be in better hands. One could wish, perhaps, that ostraca and amulets (on these, see p. 50, note 1), as with Von Dobschütz, were also listed by these expert hands. And should not something be done about the inscriptions with Greek New Testament text? In recent years, both biblical and classical scholars seem to have rather neglected them.

Warmond, Huis te Warmond J. SMIT SIBINGA

Wolfgang Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangelium*, 3. umgearbeitete Auflage (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bnd X). München, Kösel-Verlag, 1964. Pp. 248. Pr. DM 29.50.

"Redaction-criticism" is the word by which the methodology of this book can be described. While by no means minimizing the usefulness of form-criticism, Trilling is one of a growing number of scholars who are looking at each gospel individually as a product not merely of a compiler, but of one who is author and theologian as well. What Conzelmann (*Die Mitte der Zeit*) has done for Luke, and Marxsen (*Der Evangelist Markus*) for Mark, Trilling has set out to do for Matthew, organizing his description of Matthew's theology around the concept of the church as "true Israel".

The first edition of his book appeared in 1959. In the current revised edition Trilling takes account of the literature which has appeared in the interim (see especially his remarks in the introduction on Bornkamm's

"Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium" in Bornkamm, Barth, and Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, and G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*), but aside from an enlarged introduction and more extensive footnotes, there is little change in the content of the book, and none in its conclusions.

Trilling is working with these basic presuppositions: Behind the Gospel of Matthew stands a variegated tradition which includes the entire Gospel of Mark, the hypothetical *Redenquelle*, and a multitude of individual traditions of differing age and value. The evangelist has shaped and organized his material with the result that a "theology of Matthew" is discernible, a theology which in its distinctiveness compares with that of Paul, John, or Hebrews (p. 224).

Trilling begins his treatment with an exegetical study of *Mt.* 28.18–20, in which he sees the basic themes of the gospel expressed. The church of Matthew is one of unbounded universalism, based on the lordship of the exalted Christ over all peoples. The members of the church understand themselves as "disciples" of the reigning Kyrios, and the goal of the church's mission is to make disciples of all men. The content of the church's message is the commands of the Lord, the "teacher of the church", who speaks not as a "new Moses" but in his own authority as reigning Lord, and who is continually present with his church. There is no problem in Matthew, on the redactional level, of a "delay of the Parousia"; the consummation is viewed as neither near nor distant. The sovereignty of God is understood as identical with the lordship of Christ, and the people of God with the church of Christ.

The main part of Trilling's book is divided into three sections, dealing respectively with the judgement of Israel, the self-understanding of the church as true Israel, and the Torah of the true Israel.

The parable of the vinegrower, 21.33–45, as reshaped by Matthew, represents the progressive guilt of Israel which culminates in the murder of God's son. The kingdom is wrested from Israel and bestowed upon a new people of God, "ein ἔθνος ἅγιον wie in 1 Petr. 2.9" (p. 61 on v. 43). In the pericope of the trial before Pilate, 27.15–26, Matthew absolves Pilate of all guilt in the death of Jesus, and stresses the collective guilt of the Jews (27.25). The punishment of Israel is not reserved only for the future judgment, but is already realized in the destruction of Jerusalem (22.7), the ultimate sign that God has turned away from Israel. The rejection of Israel is final; there is no question of a final conversion (23.39; 26.64; 8.11f).

Trilling argues convincingly that Matthew's attitude toward Israel reveals the final split between church and synagogue as an accomplished fact. The polemical situation admits of no compromise: there can be only one true Israel, separated completely from "das falsche Israel" (95).

Matthew's universalism, growing out of the theology of Deutero-Isaiah, pervades the entire structure of the gospel. Such passages as 10.5b–6 and 15.24 are understood by the evangelist in relation to revelation-history. The pre-Easter mission is confined to Israel, but the post-Easter mission is to all peoples under the authority of the reigning "Endkönig" (103). 15.24 expresses programmatically the relation of Jesus to Israel: the Messiah is the Messiah of Israel, and his rejection by Israel underscores and finalizes Israel's guilt.

Trilling asks whether a Matthean "geography" is discernible, and answers that although Matthew displays only a scant interest in geography, Capernaum occupies a prominent place as the paradigm of the city which is especially favored, yet unrepentant. Capernaum is thus the Galilean counterpart to Jerusalem (131–132).

Matthew's church consists of men who belong to God's rule, and who have taken upon themselves the "yoke of the Messiah" (154). The members of the church, according to *Matthew* 18, are sons of the heavenly Father, disciples of the reigning Lord, and brothers of one another. The use of the word ἐκκλησία underscores the human, sociological aspect of the church, built upon the foundation of a man, Peter (161). But this church participates in and exists by the fruits of the resurrection. "Sie ist der Raum, in dem sich das Kyriostum des Messias verwirklicht" (162).

Trilling sees 5.17 as the key passage in Matthew's understanding of the law. Such "nomistic" passages as were found in the tradition (e.g. 5.18f; 23.2f) are to be understood according to Matthew's refined ("gereinigtes" 211) understanding of the law in the context of Jesus' fulfilment of it in salvation and teaching. The performance of the will of God is understood on the one hand in terms of the will of God in creation (19.1–9), and on the other hand in terms of the love commandment, from which the whole law can be deduced (22.40). There is therefore no question in *Matthew* of a "new law", or a "new commandment" as in the Gospel of John (207).

Trilling underscores the Christocentricity of Matthew's church, and argues that the concept of the church as "true Israel" develops necessarily in that church which believes in Jesus as Messiah of Israel (213).

The "Sitz im Leben" of Matthew is described by Trilling as a local church which has been grounded thoroughly in the Old Testament, and

in which a protracted discussion with Pharisaic Judaism has strongly shaped the material. The final redaction reflects the possibility that the gospel was to be read among Gentile Christians, but for Matthew the distinction between Jews and Gentiles has ceased to play any role at all. The most important aspect of his theology is the universality of salvation.

It seems to this reviewer that Trilling's view of Matthew suffers a little from not taking more seriously the very strong note in the gospel of impending judgment. On this point Trilling could have been more open to what Bornkamm has written. In a book of such scope as this one there is also room for disagreement in matters of exegetical detail. For example, 18.20 should probably not be taken as merely referring to Jesus' presence as the *Shekinah* of God among his people (cf. 41, 155), but rather in the specific context of church discipline and the prayers of two or three "witnesses" for the apostate (cf. K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, Uppsala, 1954, p. 28, where a parallel in 1 *Cor.* 5.4 is cited). It is difficult *not* to see in 5.17 a context in the life of the church against antinomian opponents (cf. 172). *Matthew* 6.10b should not be regarded as a Matthean addition (191), but as already belonging to the form of the Lord's Prayer used in the liturgical praxis of Matthew's community. This can be seen clearly from the parallel in *Didache* 8.2, which Trilling does not cite. (On the non-derivation of *Didache's* Lord's Prayer from a written gospel, cf. H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Berlin, 1957, p. 10, 203ff).

On the whole, however, there can be little disagreement concerning the place of Trilling's work in Matthew scholarship today. Cogently argued, richly documented, remarkably free from theological bias – this book commands a place in the bibliography of any future study on the Gospel of Matthew.

Durham, No. Carolina, 222E. Markham Ave. BIRGER PEARSON

W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge, University Press, 1964. Pp. xvi, 547. Pr. 63s, $12.50.

The unity of Matthew 5-7 has long been called into question by modern New Testament scholarship. Professor Davies has recognized this fact, and has observed that the theological impact of the Sermon on the Mount has also thereby suffered. The purpose of his book is to trace the cir-

cumstances of the emergence and formulation of the Sermon on the Mount, with the concomitant hope that "a proper balance between Gospel and Law" will thereby be achieved.

Starting with a study of the setting in the Gospel of Matthew, Davies finds that the Sermon on the Mount is "suggestive of the Law of a New Moses, it is also the authoritative word of the Lord, the Messiah: it is the Messianic Torah" (p. 93). The background material in the Old Testament, Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Scrolls, and Rabbinic texts which informs this interpretation of the Sermon on the Mount is presented in the following chapter, a slightly expanded version of a monograph published in 1952 by the Society of Biblical Literature under the title *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come.*

Davies turns next to a study of the setting in the contemporary Judaism. He (rightly) does not detect any indication in Matthew of a confrontation with Gnosticism, but he does see considerable evidence of interaction both with the sectarians of Qumran and with the Pharisaic Judaism developing in this period at Jamnia. For example, *Mt.* 18,15-20 is presented as a "collocation of sectarian and rabbinic usage" (225). *Mt.* 18,15-17 are paralleled in 1QS v. 25–vi. 1, and *Mt.* 18,19–20 have their parallel in *Pirqe Aboth* 3,3. (Here it may be asked why Davies vacillates in his citation of the Rule Scroll between DSD and the now universally-accepted designation 1QS). The main thrust of Matthew, according to Davies, is set over against the Judaism which was developing at Jamnia. The Sermon on the Mount is the Christian answer to the Pharisaic activity of Jamnia: it is "a kind of Christian, mishnaic counterpart to the formulation taking place there" (315).

In his treatment of Matthew, Davies argues that the engagement of the Matthean church with Judaism takes place *intra muros*, i.e. that the final split between church and synagogue has not yet taken place. This view has recently been very cogently called into question by Wolfgang Trilling (*Das wahre Israel*, 1964[3]) and especially by Georg Strecker (*Der Weg der Gerechtigkeit*, 1962), both of whom argue that Matthew in its final redaction is written at a time when the final split between church and synagogue is an accomplished fact. Their arguments have not been overthrown by the recent work of Reinhart Hummel (*Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, 1963).

In a chapter devoted to the study of the setting in the early church, Davies rejects the view that Matthew is "anti-Pauline", and attempts to show that Paul is more like Matthew than is usually assumed. The

Epistle of James, according to Davies, understands the words of Jesus as constituting a new law. The first Epistle of John has enough echoes of the words of Jesus to suggest that "in the community of the Fourth Gospel also the words of Jesus did play their part as in other communities in the primitive Church" (412). The conclusion of this chapter is that "the understanding of the Gospel in terms of law ... provides a bridge between the first century and the second which has too often been ignored" (414).

Davies makes it clear that he does not share "the extreme scepticism which has often marked modern study of the life and teaching of Jesus" (416). In his view, Jesus thought of himself as Messiah, and his disciples thought enough of Jesus' words to treasure them and to pass them on. Thus, Davies argues in his concluding remarks, the moral teaching of Jesus cannot legitimately be distinguished from the kerygma. "The faith of early Christians rested, not on a mime, but on a drama, and in this drama the words of the chief protagonist on morality, as on other subjects, were essential to the action" (437).

Davies' attempts to harmonize the various — and often conflicting — theologies represented in the New Testament are often quite unsuccessful. For example, the statement that "Christ for Paul also had the lineaments of a new and greater Moses" (366) is simply untenable. In Pauline theology Moses has no typological relation to Christ, as do Adam (in a negative sense, *Rm.* 5,12ff; 1 *Cor.* 15,45ff) and Abraham (*Gal.* 3,16ff). The figure of Moses is confined to an interim period in history which comes to an end with the coming of the Messiah. (Cf. p. 183, note 1, where Davies expresses his disagreements with the view of Schoeps and Baeck that for Paul the Law had ceased to be in force with the coming of the Messianic Age. For a complete picture of Davies' views on Paul, see his *Paul and Rabbinic Judaism*, 1955[2]). Again, it is somewhat precarious to make a judgment about the "community of the Fourth Gospel" on the basis of a study of the First Epistle of John.

Nevertheless, this book merits careful study. It contains a wealth of material, and Davies' scholarly judgments are on the whole carefully made — with all possible viewpoints fairly presented. The book's usefulness is enhanced by the addition of fifteen appendices, full bibliography, and complete indices. It is to be hoped that the rather high price of the book will not prevent its receiving as wide a reading as it deserves.

Durham, No. Carolina, 222E, Markham Ave. BIRGER PEARSON

Endre von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln, Johannes Verlag, [1964]. 496 S.

Dass die platonische Philosophie, zunächst in der Umgestaltung, die sie im Neuplatonismus gefunden hat, recht grossen Einfluss auf die christlichen Denker ausgeübt hat, ist allgemein bekannt. Weniger bekannt ist dagegen, wie sich die Entwicklung der platonischen Gedankenmotive im Einzelnen vollzogen hat. Der Verfasser ist ein Kenner sowohl der antiken griechischen als der patristischen und byzantinischen Philosophie und Theologie. Er hat in diesem Buch die oben erwähnte Entwicklung dargestellt, zunächst hinsichtlich der Problematik des Verhältnisses zwischen dem unendlichen Gott einerseits und der geschaffenen Welt und dem geschaffenen Geiste anderseits. Er wollte sich mit der Frage auseinandersetzen, „wie die Übernahme platonischer Denkschemen und Leitbegriffe ins christliche Denken sich jeweils ausgewirkt hat, welche Umformungen und Umdeutungen sie erforderte, welche Vorteile sie für die Formulierung christlicher Grundwahrheiten bot und welche Gefahren der Entstellung sie in sich enthielt" (S. 14).

Die Bausteine für dieses Buch sind eine Anzahl vom Verfasser in den letzten drei Jahrzehnten veröffentlichten Aufsätze. Diese Einzelstudien sind aber jetzt zu einer Gesamtdarstellung zusammengestellt (und daher auch zum Teil überarbeitet) worden, so dass die grossen Linien der Entwicklung in diesem neugewonnenen Ganzen deutlich zu Tage treten.

Im ersten Kapitel, in dem „der Platonismus als Grundlage" behandelt wird, findet man Betrachtungen über den Platonismus als System, über die Beziehung zwischen Platonismus und Aristotelismus, über die Stellung des Platonismus inmitten der philosophischen Systeme (z.B. der Systeme von Descartes und Kant) und über den Neuplatonismus. Sehr interessant ist die These des Verfassers über die Entwicklung vom ursprünglichen Platonismus, in dem es noch keine ontologische Verbindung zwischen den verschiedenen Seinssphären gegeben hat (Vgl. S. 71), zum Seinsschema des Neuplatonismus hin. Dieses Schema stammt, so sagt er, „aus dem stoischen Gedanken des «göttlichen Urfeuers», das von seinem lebendigen, schöpferischen, ungeformten und doch alle Formen virtuell in sich enthaltenden Zentrum her, in gewissermassen konzentrischer Ausstrahlung von Stufe zur Stufe «erkaltend» und festere, greifbarere, starrere, lebensärmere Formen und Gestalten annehmend in einem stufenweisen Abstieg, ja «Abfall» von der ursprünglichen Lebens-

fülle des Urfeuers, die Vielfalt der Weltwirklichkeit, bis herunter zum äussersten «Erdhaften», aus sich ausgliedert, zugleich aber auch, durch Entsendung von «Funken» dieses Urfeuers in das schon gestalthafte und festgewordere Weltall hinaus, als Abbilder des Makrokosmos, lebendige, selbsttätige, an seiner ursprünglichen Göttlichkeit teilhabende Mikrokosmen schafft" (S. 72). S. 79 sagt er dann: „Man kann geradezu sagen, dass der Neuplatonismus (einschliesslich dessen, was man heute «mittleren Platonismus» zu nennen pflegt) eigentlich nichts anderes ist als die Ausfüllung des stoischen (ursprünglich materialistischen) Seinsschemas mit platonischem (spiritualistischem) Inhalt". Das ist sicher eine attraktive Theorie,[1] die aber meines Erachtens in Hinblick auf den mittleren Platonismus schwer zu begründen ist, da man gerade in dieser Periode die Verbindung zwischen den verschiedenen Seinsstufen vermisst (Vgl. z.B. meine Dissertation *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources*, Leiden, 2. Aufl., 1965, S. 245).

Der Verfasser hat die Frage nach der Übernahme und Umgestaltung der platonischen Gedankemotive durch die christlichen Denker an den Hauptwendepunkten aufgegriffen. Es handelt sich dabei im besonderen um Origenes, Gregor von Nyssa, Augustin, Dionysios den Areopagit, Maximos den Bekenner, das westliche Mittelalter (Bernhard) und im Osten den Hesychasmus mit Palamas als wichtigstem Vertreter. Es ist nicht möglich hier dem Reichtum dieser Studien voll gerecht zu werden. Der Verfasser hat mit bewunderenswerter Klarheit die Hauptideen der einzelnen Autoren dargestellt, z.B., um nur ein besonders schwieriges und umstrittenes Thema herauszugreifen, wie das Denken des Origenes in Περὶ ἀρχῶν sich zur Gnosis und zum Neuplatonismus verhält. Der Verfasser formuliert sein Endurteil wie folgt: „Bei Origenes dominiert eine im wesentlichen völlig christliche Denkabsicht, sie ist aber wegen des Mangels eines christlichen Schöpfungsbegriffs mit neuplatonischen Gedankenelementen (deren Geltung unbedenklich hinzugenommen wird) und mit einem gnostischen Denkverfahren (der Erklärung der geschöpflichen Verschiedenheiten aus einem präkosmischen Geschehen) durchgeführt, so dass der christliche Gehalt dann doch durch die inhaltliche Einwirkung der neuplatonischen Stufenontologie und die formale Ähnlichkeit mit dem gnostischen Seinsmythos in bedenklicher Weise entstellt

---

[1] Die Plotinstelle, nach der der Verfasser in seiner sehr kurzgefassten Beweisführung verweist, steht nicht in *Enn.* VI 8,8 sondern in *Enn.* VI 9,8. So steht auch die S. 115, Anm. 1 angeführte Calcidiusstelle nicht in cap. 184 sondern in cap. 189.

wird" (S. 143–144). Die Verhandlung über Gregor von Nyssa zeigt dann u.A. wie sich die „Ontologie des Geschöpflichen" entwickelt hat. In der Beantwortung der Frage, „inwieweit Pseudo-Dionysius Neuplatoniker ist", macht der Verfasser einen scharfen Unterschied zwischen dem «Gewand» in dem dieser Autor seine Ideen kleidet und dem wahren Inhalt.

Aus Raummangel haben wir uns hier auf einige kurze Andeutungen beschränken müssen; hoffentlich genügen sie aber um den Leser zu überzeugen, dass für jeden, der sich für die Patristik und im allgemeinen für die Entwicklung des christlichen Denkens interessiert, dieses Buch von der allergrössten Bedeutung ist.

Rotterdam, Rosaliastraat 4 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

Ladislaus Ballay, *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus. Untersucht in seinen Werken: De doctrina christiana, Enchiridion sive de fide, spe et caritate ad Laurentium und Enarrationes in Psalmos* 1–91 (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 29. Band). München, Max Hueber Verlag, 1964. XIX, 311 pp. Pr. DM 28.—.

Tout habitué d'Augustin aura été étonné, parfois, en lisant que l'objet de l'espérance chrétienne est la «délivrance des corps». Il risque de voir là une exagération de circonstance, une accentuation emphatique un peu unilatérale.

L'étude systématique de l'idée d'espérance chez Augustin que nous avons devant nous, révèle qu'il n'en est rien. Affirmant que l'espérance chrétienne concerne la délivrance des corps, Augustin sait très bien ce qu'il dit, et il dit toute sa pensée. Notre délivrance est acquise en principe et de façon définitive dans la personne du Christ. Elle est aussi accordée à tout homme qui meurt et ressuscite avec le Christ dans le baptême. Mais, actuellement, elle est accordée à une partie seulement de l'être humain. Le corps, partie naturelle et physique de l'homme, reste dans le monde ancien. L'homme doit y vivre avec patience, en attendant d'être délivré de son corps plus tard. La délivrance qui lui a été accordée déjà ne peut plus être objet d'espérance. Reste donc la délivrance des corps. Elle est la dernière étape de l'économie divine. Cette espérance a deux dimensions: une dimension sociale, ecclésiale, puisqu'on espère la victoire finale du

«Christ total», de tout le peuple de Dieu entourant le Christ ressuscité; une dimension individuelle: la délivrance de *mon* corps de mort. Ainsi la conception augustinienne de l'espérance se distingue très heureusement de celle de quantité de Chrétiens. Celle-ci est individualiste, à peine eschatologique, et sans dimension ecclésiale. Chacun espère, pour soi, dans cette vie, l'aide nécessaire de la grâce pour y vivre en bon Chrétien, tout en attendant sa récompense finale.

Mais la différence entre l'espérance augustinienne, dans sa dimension *individuelle*, et cette espérance «populaire» aurait mérité un approfondissement. Où se situe, ontologiquement, l'écart entre le désir d'être délivré de *son* corps de mort et celui de recevoir la grâce de vivre en bon Chrétien? Le Chrétien ne peut pas devenir plus «fils de Dieu» qu'il l'est par le baptême, cela est vrai. Mais le progrès en «esprit filial», et cela dans cette vie, ne peut-il pas être objet d'espérance? Fait-il partie de la délivrance des corps? En tant qu'étude systématique, ce livre manque de profondeur. Cela n'empêche pas qu'il nous fasse connaître bon nombre de textes d'Augustin. Mais en tant qu'étude historique, il aurait probablement gagné à suivre l'évolution de saint Augustin.

Paris XV, 159, rue de Javel LUC M. J. VERHEIJEN O.S.A.

Sylloge Inscriptionum Christianarum Veterum Musei Vaticani. Ediderunt commentariisque instruxerunt Sodales Instituti Romani Finlandiae curante Henrico Zilliacus. 1: Textus; 2: Commentarii (Acta Instituti Romani Finlandiae, Vol. I, 1/2). Helsinki 1963. Pp. XX, 316; XI, 249. Pr. F.Mk. 50.—.

A research-team of the Finnish Institute at Rome, headed by H. Zilliacus, has set itself the task of publishing all the Christian Inscriptions from the Vatican Museum. Strictly speaking these inscriptions are due to be published sometime in De Rossi-Silvagni-Ferrua's *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* (ICVR); however, since this "corpus" proceeds slowly and moreover follows the sites of the various christian cemeteries in Rome, we can be grateful to our Finnish colleagues for having published all the Vatican inscriptions, from whatever site they come, in one volume. This publication contains both unpublished (131) and previously (but defectively) published (194) texts. Though the authors have gone through a

large number of older publications (see p. XI: the oldest dates from 1599), the origin of many stones often remained an unsolved mystery. The transcriptions are both in capitals and in ordinary printing. This, coupled with the fact that the capital-transcription faithfully reflects the line-division on the stone, has led to what may seem to some a certain waste of paper; others, however, will prefer to speak of conveniently arranged texts. To each text a photograph has been added. The quality is excellent. The transcriptions are on the whole reliable and accurate. Extensive, almost exemplary indices greatly facilitate the use of this book for many purposes (Verba Latina, Verba Graeca; list of ancient abbreviations; index nominum). In a special volume "Commentarii" the various problems raised by this group of texts are amply discussed: I: Langue des Inscriptions (1–39; by H. Zilliacus and R. Westman); II: Les Noms (40–72; by I. Kajanto); III: Symboles, Signes et Monogrammes (73–166; by P. Bruun); IV: Position Sociale (167–184; by J. Suolahti); V: Biométrique et Mariage (185–210; by H. Nordberg); VI: Éléments païens dans les Tituli chrétiens de Rome (211–229; by H. Nordberg); VII: Chronology (230–248; by P. Bruun). Ch. II and ch. V will be implicitly discussed by me in my reviews of Kajanto's and Nordberg's separate publications. Nordberg's discussion on the words *virgo* (*virginius*, *-a*) and *parthenos* (p. 203–209) in the Vatican material deserves to be singled out, since it does not reappear in his Biometrical Notes. N. convincingly shows that the qualification "*virgo*", when used without an explanatory epithet (like *Dei*), often means "*innupta*"; in some cases it has the connotation of *innocens*. He rightly points out that a comparative study of the words *virgo* and *parthenos* both in christian and pagan sources is a *desideratum*. I feel incompetent to discuss the linguistic contributions by Z. and W. (ch. I) and accordingly restrict myself to ch. III, IV, VI and VII.

Ad ch. III: Bruun starts with a judicious summary of the discussions about the origin of christian art. He sensibly distinguishes christian funerary art in epigraphic documents, which may well continue an earlier pagan-jewish tradition (cf. Goodenough's impressive studies, showing that the hellenistic diaspora-Jews had a more favourable attitude towards the plastic arts than the rabbinistic Jews who fully subscribed to the interdiction in *Exodus* 20,4[1]) and the funerary art from the frescoes of the

[1] E. Bickermann, *HTh. Rev.* 1965, 127ff has criticised Goodenough's views, in particular his theory about a standard Judaism living under the Law; even orthodox

catacombs which dates from the beginning of the second century onwards. Our interpretation of the symbols used on engraved stones heavily depends on our interpretation of the inscriptions, esp. of the formula *in pace*. Is this an affirmation, that the deceased is in heaven, c.q. in paradise, or merely the expression of the hope that the deceased lives in peace in the "*refrigerum interim*", h.e. between death and resurrection (possibly the peace in the tomb)? The importance of this alternative becomes patent, if one realises that the choice of the latter possibility implies that e.g. the funerary meals in christian funerary art will have to be considered as meals offered at the tomb rather than as symbols of celestial beatitude. B. analysis the *in pace* formula in the Vatican-inscriptions and concludes that in a number of cases it refers to the peace in the tomb but he is sensible enough not to generalise on the basis of this datum. He realises that, even if the central idea in the inscription is the peace in the tomb, nevertheless the symbols added may well refer to the eternal beatitude in paradise. The same is true for the funerary meals. If one assumes that the average Christian readily adopted the pagan idea that the dead lived on in the Underworld and that his body remained in the tomb, the funerary meal deserves a pragmatic interpretation; but if one realises that the same Christians added the idea about the ultimate resurrection of the dead from the tomb, the symbolic interpretation easily joins the pragmatic one! In fact it is often preferable to think in terms of "and — and" instead of "either — or". Fortunately Br. is fully aware of the fact that in interpreting art symbols one must steer a middle course between the complete rejection of any symbolic interpretation and the tendency to find "hinter jedem Pinselstreich geheimnisvolle Weisheit und tiefsten Sinngehalt" (p. 81).[2]

Bruun proceeds to give an exhaustive list of the symbols, signs and monogrammes in the Vatican-inscriptions. His discussion of the most important symbols (pigeon, wreath, cross, nimbus, *orans*, *panis*, *pastor bonus*, *vas*, *vitis*) embodies the principles laid down in his introduction.

Jews adopted pagan artistic symbols; orthopraxy, not orthodoxy was their primary concern. However interesting this may be, it hardly bears upon the problem of the origin of Christian art.

[2] Bickermann, *art.cit.*, has some sound remarks on this topic; in general it was one of A.D.Nock's great merits to mitigate F.Cumont's tendency to find traces of immortality-symbols everywhere; a good antidotum against the latter may be found now in L.Robert's discussion of some representations on the funerary stelae from Byzantium: see Nezih Firatli-Louis Robert, *Les stèles funéraires de Byzance gréco-romaine* (Paris, 1964), esp. p. 156ff (palm, wreath, torch, "croissant lunaire"), 162f (caduceus, pedum), 166f (pigeon), 170f (pair of oxen and a plough).

Br. seems particularly well versed both in the ancient sources and in the modern litterature. His command of the latter does not prevent him from putting forward his own views. In his paragraph on the meaning of separate signs (letters) Br. rightly points out that there are two indispensable conditions for a possible symbolic interpretation of separate letters: a) they must have been engraved separately from the rest of the inscription or their special function must have been marked either by punctuation or by certain special symbols engraved above or under the letters concerned; b) the symbolic interpretation should be independent from the main text of the inscription. Guarducci's attempt to discover a mystical meaning in almost every single letter is rightly discarded by Br.; in doing so Br. is followed by A. Ferrua who in his article, *La criptografia mistica ed i graffiti Vaticani*, RAC 1959, 231 ff, has been able to suggest reasonable solutions of most of Guarducci's supposedly mystic letters [e.g. IA = in A = in Christo!; N = Νικα = Nica = victory on death; in the Vatican-inscription n. 268 the fact that the Libra depicted on this epitaph (cf. Br. p. 104/5) had its hook right under the N of the name of the deceased Ge*n*ethlia, was sufficient to make Gu. believe that the N had a *double* function! Her "corroborative" evidence simply does not exist, as Br. convincingly shows (p. 111–115)].

Ad Ch. IV: 328 of the 330 inscriptions published by Zilliacus c.s. belong to the christian *plebs*. Those Vatican-inscriptions, in which upper-class Christians were mentioned, have been published long ago by de Rossi in his ICVR. Suolahti has restricted himself to a study of the social position of the persons mentioned in the inscriptions under review. Since the Roman *plebs* was a very heterogeneous body, Suolahti's primary question is, which groups within the *plebs* are represented in his material. To answer this question the inscriptions themselves hardly give any indication at all. Consequently S. resorted to the following criteria: outward appearance of the inscription; names; language, and the virtues mentioned in the inscription. Vague criteria are bound to produce vague results. Starting from the fact that the engraver's fee depended upon the number of letters to be engraved, S. jumps to the following equally vague and arbitrary conclusion: "Le fait que la majorité des inscriptions comporte plus de trente caractères prouve à notre avis que ceux qui les ont commandées n'appartenaient pas à la categorie la plus pauvre." The presence or ornaments, such as *hederae*, also is supposed to point to "un certain niveau social". The "social history" of the Christians from the Vatican-inscriptions surely is an interesting subject; it is, so to speak, "compul-

sory" in our age, but if the source-material offers no clues or solely "clues" of the above-mentioned type, it is better left out altogether. Study of the names leads to the hardly surprising conclusion, that many (imperial?) freedmen and slaves occur in the Vatican material. S. takes it, thereby following Kajanto's view, that a greek cognomen generally reflects greek origin of its bearer. Since 32% of the cognomina in his material is greek, the conclusion is inevitable that many Christians were of greek extraction; this is confirmed by the large number of greek texts. S. subtly traces the process of latinization of these people (p. 174/5). S's assumption, that different social milieus mention different virtues in their epitaphs, leads him to utilize the virtues recorded in the Vatican material as an indication of the social group to which the deceased belonged. The unpublished study of his compatriot P. Huttunen (*Les notions de vertu dans les inscriptions funéraires de la Rome impériale.* Étude d'histoire des idées et d'histoire sociale, Helsinki 1961) greatly facilitated this approach. The result again is exceedingly meagre. The christian texts show that "les notions de vertus avaient quelque peu changé, mais que la tradition païenne, comme dans le cas *bene merenti*, était demeuré forte là où elle soutenait une notion chrétienne" (p. 176). The stereotyped character of most epithets is said to show that their bearers mostly belonged to the *plebs*; the upper-ten hardly used these epithets, since their political and/or military career sufficiently showed their preeminence! To sum up: S's criteria hardly enabled him to determine the various social groups within the *plebs*: above all this is due to the poorness of his material. In an appendix P. Bruun discusses some special cases. In n. 220 (after Diocletian) [*nati*]*one Itala* (p. 128) is supposed to underline the factual predominance of Italia in a period, in which formally it has become a *provincia.* Italian self-assurance may perhaps be found in *CIL* III 5212 (*cives Romani ex Italia et aliis provinciis*; where linguistically it remains possible to say that *Italia* is not considered a province) but in *CIL* VII 1095 (------ *cives Italici et Norici*---) and in the Misenum-epitaphs (*natione Italicus*) the implication seems to be that Italy is just a province, c.q. region like the others. The Misenum-epitaphs belong to seamen (*peregrini*) who either were born and enlisted during their father's service in Misenum or came from regions in Italy where *civitas Romana* had not yet penetrated (see Ch. G. Starr, *The Roman Imperial Navy*, 31 B.C.–324 A.D., 76 ff and in general on the problem of Italy within the Roman Empire A.D.Momigliano, *JRS* 31 (1941), 164). *Natione Itala* has its best parallels in the Misenum-epitaphs and is on a

par with "*natione Pannonus, Syrus* etc." in the auxilia-inscriptions: it implies the equalization of Italy with other regions in the Roman Empire.

Ad Ch. VI: Under the title "Éléments païens dans les Tituli chrétiens de Rome" H. Nordberg extensively and convincingly discusses two expressions in Christian epigraphy: *D(is) M(anibus) (s(acrum))* and *domus aeterna*. He presents a list of inscriptions in which these expressions occur. F. Becker's view that the use of *D.M.S.* was a matter of meaningless tradition is rejected by N., who points to the frequency of the notion of the "*Manes*" in the christian *carmina* from Rome, and to the fact that in some inscriptions *D.M.* is translated into Θεοῖς Καταχθονίοις, which shows that the early Christians retained the traditional conception of the "*manes infernales*" (p. 219). In my view the prevailing idea of the *refrigerium interim* (between death and the final resurrection) may well have facilitated the use of this formula; on the tendency to combine pagan and christian elements L. Robert has recently written a remarkable chapter in his *Hellenica* XI/XII (ch. 21): it shows that Phrygian Christians in the 3rd cent. A.D. easily adopted epicurean thoughts. It is a pity that Nordberg has not presented his otherwise reasonable views on *D.M.S.* and *Domus Aeterna* against the background of the interdependence of christian and pagan thoughts and habits. Both the criticism on *domus aeterna* (the tomb) in the christian authors and the christianisation of the formula in some epitaphs (e.g., *d. aet. in finem saeculi*!) show that in general people were aware of the pagan character of this expression. The book is concluded by P. Bruun's contribution on the chronology of the Vatican-inscriptions, in which the majority of the phenomena, discussed in the previous chapters by Br.'s colleagues for different purposes, once more are scrutinized for their chronological indications. Br.'s analy sis is surely painstaking but unfortunately there is a dangerous tendency towards "what has been called 'intuitive decadology'" (A. G. Woodhead, *The Study of Greek Inscriptions*, p. 62), witness his scheme on p. 242, where a number of inscriptions are pigeon-holed neatly within decades!

The problems dealt with by Z. and his collaborators, always are important; however, the material brought to bear upon them was necessarily small; the inevitable result is that sometimes the answers were bound to be of limited value. Fortunately the authors were aware of this: they have produced an exemplary "small" Corpus with full, but hardly pretentious, commentaries.

Leiden, Mozartstraat 201 H. W. PLEKET

Henric Nordberg, *Biometrical Notes. The Information on Ancient Christian Inscriptions from Rome Concerning the Duration of Life and the Dates of Birth and Death* (Acta Instituti Romani Finlandiae, Vol. II, 2). Helsinki 1963. Pp. 76. Pr. F.Mk. 6.—.

The subject of this study is one particular aspect of the Christian inscriptions from Rome, *viz.*, the information they provide concerning the duration of life and the dates of birth and death. The statistical method is imperative here. In preliminary paragraphs N. discusses the formulae and cases used for recording the age (a perhaps indispensable but rather dull subject) and the problem of the exactness of the records of age (implications of the sign P(lus) M(inus)). As to the latter N. reaches the conclusion that the Christian tituli from Rome are more exact in giving particulars as to age than the pagan and that this phenomenon quite simply is an "expression of the Christian's greater concern than the pagan's for age" (p. 38). This is hardly sensational. Next comes the *vexed question* of the average length of life that can be calculated on the basis of the records of age in the epitaphs. W. R. Macdonell, using the evidence of 8065 pagan tituli from Rome, and Luigi Moretti, basing his researches on a further 1147 pagan roman tituli, showed that the average length of life was $\pm$ 21.5 years. Nordberg's figure is slightly and by no means significantly higher: 23.4. Is this the *real* average length of life or merely that of the people, whose age was recorded in inscriptions or, to put it in N.'s words: "is our material representative or not *from a demographic point of view?*" (p. 40). Though neither the death-rate among young children nor the mortality among older people are correctly expressed in the epigraphic material, Nordberg follows Moretti (*Epigrafica* 21 (1959) 60–78 (*non vidi*)) in assuming that "these sources of error do on the whole cancel each other out" (p. 41). Nordberg's valuable statistics, however, surely the result of much painstaking work (p. 43–48), show that the several age groups are not all equally well represented in the epigraphic material. In N.'s own material (table II a and b) $\pm$ 65% of all the available cases concerns persons from 0–30 years old. Is this perhaps evidence that a large percentage of the preserved epitaphs has been engraved for people whose death had an exceedingly strong emotional impact upon the survivors? Or does it really mean, that a large majority of the ancients died before the age of 30?

A. Degrassi, *L'indicazione dell' età nelle iscrizioni sepolcrali latine* (Akte des IV Internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik, 1964, 72–98), has pointed out that there is a remarkable and,

in his view highly significant, correlation between the average length of life and the distribution of the age-groups in the epigraphic material. On the Isola Sacra ca. 92% of the people mentioned in epitaphs are between 0–30 years old; the average length of life is 16,85 years; for Tivoli the figures are ± 78% and 22,6 years; for Rome (pagan material) 78,7% and ± 21,45 years; for Rusicade (Africa) 35,8% and ± 45 years; for Noricum + Pannonia 40,9% and 43,5 years. He argues that the prevalence of the younger age-groups in the source-material produces a seriously distorted picture of the average length of life and he rejects Moretti's view adopted by Nordberg, according to which the high death-rate among young people is compensated by the scarcity of our data on aged people. He expects much from the study of the Christian inscriptions from Rome, in the meantime undertaken by himself simultaneously with and independently from Nordberg (see A. Degrassi, *Dati demografici in iscrizioni cristiane di Roma*, Rendiconti Acc. Naz. dei Lincei, Classe Sc. Mor. Stor. Fil., ser. VIII, vol. XVIII (1963), fasc. 1–2, 20–28). Since this article is inaccessible to me at the moment, I do not know Degrassi's results; assuming, however, that they will be similar to Nordberg's, we may say that Degrassi's expectations were too high; as noted above, ca 65% of the people recorded in the Christian material from Rome belonged to the age-group of 0–30 years; the average length of life is 23,4 years; this ratio is similar to that found by Degrassi for the group of imperial slaves and freedmen (Dessau, 1473–1850): 65,21% and 26,88 years. Actually Degrassi downright rejects the indications about the average length of life in Ostia (Isola Sacra, 16,8 years), in Rome (21,45 years), Tivoli (22,6 years), and in the circles of imperial slaves (26,8 years) and prefers the data from Rusicade, which present a picture similar to that valid for the whole of Africa (as shown by R. Étienne's investigations: 45,2 years), and for Noricum-Pannonia (43,5 years). The average for Spain is 36,2, for Etruria ± 40 years, whereas in Burdigala (ancient Bordeaux) it is 35,7. The difference between the latter figures are related by Degrassi to ethnical, climatological and economic factors, whereas Nordberg considers the "social levels of the different geographical regions as a salient cause" (p. 41). N. fails to point out that both Moretti and Étienne have put forward strong arguments against the validity of the social factor.

Degrassi's preference for a higher average length of life may seem reasonable but in fact is arbitrary; for he fails to explain why precisely in Rome etc. (and *not* in Africa etc.) the younger people got the majority

of the epitaphs. Perhaps this is the place to mention two short comments by the professional demographer Louis Henry (*Population* 12 (1957) 149–152; 14 (1959) 327–329), from which I quote the following: "Étant donné l'écart considérable qui existe entre la répartition des âges inscrits (sc. sur les épitaphes de Bordeaux antique) et la répartition attendue d'après les tables de mortalité connues [ces tables ... couvrent un champ très étendu, des mortalités très fortes aux mortalités très faibles. Les normes qui en ont été tirées ... valent pour des populations déjà anciennes (XVIIe et XVIIIe siècles) dont les modes de vie et l'état sanitaire était plus proche de ceux des Gallo-Romains que des nôtres] nous inclinons à penser que la répartition des âges inscrits nous renseigne beaucoup plus sur les variations, avec l'âge du défunt, des honneurs funèbres qui lui étaient rendus que sur la mortalité de l'époque" (*art. cit.*, 151). Moreover H. compares the distributions of the age-groups in the funerary inscriptions from a Lyonese cemetery (ca. 1830 A.D.) with that in the complete list of those who died in France in the same period. The result was, that for women in the age-group 15–34 the death-rate in the Lyonese epitaphs was much higher than the general death-rate in France as a whole; for the youngest age-group (0–15 years) the differences are even more striking: 10,6% (8,2% females) in the Lyon-material over against 43,7% (39,4% females) in the official French death-lists. The same predominance of young women in the epitaphs from Bordeaux leads H. to throw doubt on the validity of a method, whereby the death-rate, calculated on the basis of the data from epitaphs, is identified with the general death-rate of the whole actual population. It must be admitted that Henri's manipulations with the Lyonese material produce irrefutable results. Unfortunately H. restricted himself to the study of R. Étienne on the Bordeaux inscriptions. More extensive studies will have to be made in order to ascertain whether H.'s scepticism can be considered a sound general principle. Above all a comparison between the "répartition des âges inscrits" and the "répartition attendue d'après les tables de mortalité connues" (see the above quotation from Henri's first article), as shown in H.'s table on p. 150, must be extended to all the other large groups of epitaphs. For the moment it is dangerous to accept Henri's views unequivocally: to mention only one minor point, in Nordberg's Christian material from Rome the age-group 0–15 years represents 41,1% of all the cases on record. This is almost the same as the official death-rate in France in 1830! (see above); in Degrassi's table (*art. cit.*, 81) the age-group 0–20 years covers $\pm$ 17% and 25% resp. of all the

cases recorded in the material from Rusicade and Noricum-Pannonia. Degrassi implicitly considers this a "normal" percentage, though in 19th century France, where sanitary conditions certainly were not worse than in antiquity, the general death-rate for this same age-group actually was much higher (43,7%)! The above may show that Nordberg (and for that matter, many others, too!) has seriously underestimated the difficulties inherent to the study of ancient demography.

A further chapter is devoted to the study of formulae and dates of death and deposition. It is hardly surprising, as the author frankly admits himself, to find that "the day of death and the day of deposition usually coincided" (p. 53). The climate certainly was the main reason here. If possible, the deposition was put off until the end of the week (Friday, Sunday). Religious and practical motives may coincide here (p. 61). Statistics show that in the period from July–October, h.e. during and shortly after the hottest months, the maximum death-rate occurred, whereas in modern Rome the corresponding period is December–March. Infectious diseases probably account for the high proportion of the death-rate in ancient Rome (p. 59). "Marriage and Age" is N.'s following topic. Information about the length of marriage is rather abundant in the Christian inscriptions from Rome. There is few direct but more indirect evidence concerning the age and the commencement of the marriage. The actual average duration of marriage is, according to N.'s material and calculations, 14,8 years but here again we are faced with the problem of the meaning of such a calculation. It would perhaps be more profitable to know which duration is most frequently attested. N.'s table 13 (on p. 65) shows that marriages, which lasted 5, 10, 15 and 20 years are most frequently mentioned in the Christian epitaphs from Rome; 50% of all the cases, collected by N., refer to marriages lasting up to 12 years. Does this reflect the actual situation or have we once more to reckon with the possibility that marriages which lasted relatively short are more likely to be mentioned on tombstones than the "normal", h.e. longer ones?[1]

An interesting problem, and of great importance for a correct evaluation of the ancient "youngsters", is that of the age at the time of marriage. The average age of the 125 women mentioned in N.'s material is 20,4

[1] If M.K.Hopkins' contention is true ["Roman girls married young; half of their first marriages would have lasted about 18 years", Contraception in the Roman Empire, *Comparative Studies in Society and History* 8 (1965) 124ff., esp. 126; in a note H. refers to his paper: The age of Roman Girls at Marriage, *Population Studies* 18 (1965) 325ff. Unfortunately this paper is inaccessible to me] the possibility mentioned in the text would seem to become certainty.

years; however, the most usual age at which women married was between 15 and 18 years, as N.'s table 14 (p. 68) clearly shows. From the pagan material from CIL, as studied by Bang and Moretti and tabulated by N. (p. 68), it appears that pagan girls generally married at a slightly earlier age than their Christian colleagues (12–14 years). This is confirmed by Epictetus, *Enchiridion* 40 and e.g. by Pliny the Younger who in V, 16 without the slightest trace of bewilderment mentions the death of Fundanus' daughter: "nondum annos XIII impleverat; iam destinata erat egregio iuveni iam electo nuptiarum die, iam nos vocati". The epitaph of this same girl (Dessau 1030 = CIL VI 16631) tells us her exact age: 12 years, 11 months and 7 days. Incidentally, (Annos) XIII is a coniecture by Drexler; the mss. have XIIII. Is this just an ordinary copyist's mistake or are we to suppose that either Pliny or the medieval monks considered marriage at the age of 12 (almost 13 in fact) for a young girl shocking? The former explanation is probably simpler and better: after all marriage at the age of 12 is not unparalleled in the Roman world (see Durry, *CRAI* 1955, 84ff; *RIDA* 1956, 227ff) and we would do the copyists too much honour by supposing that they knew about the desirability of marriage at the age of 14, as expressed by Greek medical authors and implied by the regulations of a recent Thasian inscription (J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I, p. 371ff, no. 141; cf. also *BCH* 72 (1958), 314ff = *REA* 61 (1959), 290ff). For Christian men in Rome the customary age to marry probably was between 18 and 25; in the pagan material it was somewhat lower: between 17–20. Whether this reflects an actual difference between Christians and pagans must remain obscure for the moment, since the material, on which these calculations are based, is far from impressing. In a final short paragraph N. deals with the dates of birth mentioned in his Roman material. Statistical manipulations show that "the period from December to March was the time when the majority of births took place" (p. 72). Here the mountain of statistical evidence has given birth to a very little mouse: the ancient's reaction upon the coming of the spring apparently was similar to the supposedly modern one!

Apart from the abovementioned methodological shortcomings N.'s study is sound and accurate. Statistics and Classical scholarship still are no closely linked disciplines: N.'s work shows the possibilities and the limits of an alliance!

Leiden, Mozartstraat 201 H. W. PLEKET

New Testament Abstracts. Vol. 7, no. 3 (Spring, 1963; pp. 289/428); Vol. 8, no. 3 (Spring, 1964; pp. 313/517); Vol. 9, no. 2 (Winter, 1965; pp. 159/294), and no. 3 (Spring, 1965; pp. 295/480). Weston, Mass., Weston College, 1962–1963; 1964; 1965. Pr. $ 5.50 a year for subscribers, $ 2.— an issue.

New Testament Abstracts, published three times each year (fall, winter, spring), is issued by the Theological Faculty of Weston College; the editorial staff consists of members of this faculty (editor-in-chief: J.J. Collins), while assistance is rendered by several other theologians mentioned in a List of Abstractors. The periodical provides information about current literature on New Testament and related subjects.

A first section (Periodical Abstracts) records articles, classed under the following headings: Introduction, Gospels-Acts; Epistles-Apocalypse, Biblical Theology, Early Church, Dead Sea Scrolls. The list of journals placed at the end of each fascicle shows that a very large number of periodicals is regularly abstracted. Of each article a summary is added which usually gives a clear outline of its contents.

The second section (Books and Opinions) contains summaries of book reviews. It is supplemented by the fourth section (Book Notices), in which new books are listed, arranged according to their subjects and each of them briefly characterized.

Finally, there is a number of biographical notes, for instance in vol. 7, no. 3 we find short surveys of the career and works of S.G.F. Brandon, J. Duplacy, E. Fascher, L. Goppelt, K. MacArthur, H.-J. Schoeps, E. Trocmé.

Each volume is concluded by four indexes (Index of principal Scripture texts, Index of Authors, Index of Books and Opinions, Index of Book Notices).

No doubt this is a most valuable instrument for theologians and all other students of early Christianity.

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

Vigiliae Christianae 21 (1967) 81–86; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

LA VITE E L'OLMO

DI

LUIGI ALFONSI

Un passo estremamente suggestivo dal Ποιμήν di Erma è la «similitudine II» in cui si sviluppa, con una simpatica applicazione cristiana, il τόπος delle nozze dell'olmo e della vite. Ma è bene riportare il passo nel testo greco – con riferimenti a quello latino assai antico, la versione detta «Vulgata» –, studiato in certi aspetti *latini* nella sua compagine linguistica da Christ. Mohrmann.[1] Seguiamo appunto l'edizione critica di Molly Whittaker, *Der Hirt des Hermas* (Berlin, 1956), con il raffronto di quello di R. Joly (51,1 p. 48 e ss. Whitt.):

Περιπατοῦντός μου εἰς τὸν ἀγρὸν καὶ κατανοοῦντος πτελέαν καὶ ἄμπελον, καὶ διακρίνοντος περὶ αὐτῶν καὶ τῶν καρπῶν αὐτῶν, φανεροῦταί μοι ὁ ποιμὴν καὶ λέγει· Τί σὺ ἐν ἑαυτῷ ζητεῖς περὶ τῆς πτελέας καὶ τῆς ἀμπέλου; Συζητῶ, φημί, ⟨κύριε⟩, ὅτι εὐπρεπέσταταί εἰσιν ἀλλήλαις. Ταῦτα τὰ δύο δένδρα, φησίν, εἰς τύπον κεῖνται τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ. Ἤθελον, φημί, γνῶναι τὸν τύπον τῶν δένδρων τούτων ὧν λέγεις. Βλέπεις, φησί, τὴν πτελέαν καὶ τὴν ἄμπελον; Βλέπω, φημί, κύριε. Ἡ ἄμπελος, φησίν, αὕτη καρπὸν φέρει, ἡ δὲ πτελέα ξύλον ἄκαρπόν ἐστιν· ἀλλ' ἡ ἄμπελος αὕτη, ἐὰν μὴ ἀναβῇ ἐπὶ τὴν πτελέαν, οὐ δύναται καρποφορῆσαι πολὺ ἐρριμένη χαμαί, καὶ ὃν φέρει καρπόν, σεσηπότα φέρει μὴ κρεμαμένη ἐπὶ τῆς πτελέας. Ὅταν οὖν ἐπιρριφῇ ἡ ἄμπελος ἐπὶ τὴν πτελέαν, καὶ παρ' ἑαυτῆς φέρει καρπὸν καὶ παρὰ τῆς πτελέας. Βλέπεις οὖν, ὅτι καὶ ἡ πτελέα πολὺν καρπὸν δίδωσιν, οὐκ ἐλάσσονα τῆς ἀμπέλου, μᾶλλον δὲ καὶ πλείονα. ⟨Πῶς, φημί, κύριε, πλείονα;⟩ Ὅτι, φησίν, ἡ ἄμπελος κρεμαμένη ἐπὶ τὴν πτελέαν τὸν καρπὸν πολὺν καὶ καλὸν δίδωσιν, ἐρριμένη δὲ χαμαὶ ὀλίγον καὶ σαπρὸν φέρει. Αὕτη οὖν ἡ παραβολὴ εἰς τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ κεῖται, εἰς πτωχὸν καὶ πλούσιον. Πῶς, φημί, κύριε, γνώρισόν μοι. Ἄκουε, φησίν· ὁ μὲν πλούσιος ἔχει χρήματα, τὰ δὲ πρὸς τὸν κύριον πτωχεύει, περισπώμενος περὶ τὸν πλοῦτον ἑαυτοῦ, καὶ λίαν

[1] Chr. Mohrmann, *Etudes sur le Latin des Chrétiens*, Tome III (Roma, 1965) pp. 67–126, e specialmente pp. 74–78.

μικρὰν ἔχει τὴν ἔντευξιν καὶ τὴν ἐξομολόγησιν πρὸς τὸν κύριον, καὶ ἣν ἔχει, βληχρὰν καὶ μικρὰν καὶ ἄλλην μὴ ἔχουσαν δύναμιν..... ἀμφότεροι οὖν τὸ ἔργον τελοῦσι· ὁ μὲν πένης ἐργάζεται τῇ ἐντεύξει, ἐν ᾗ πλουτεῖ, ἣν ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου· ταύτην ἀποδίδωσι τῷ κυρίῳ τῷ ἐπιχορηγοῦντι αὐτῷ. Καὶ ὁ πλούσιος ὡσαύτως τὸ πλοῦτος ὃ ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου, ἀδιστάκτως παρέχεται τῷ πένητι. Καὶ τοῦτο ἔργον μέγα ἐστὶν καὶ δεκτὸν παρὰ τῷ θεῷ, ὅτι συνῆκεν ἐπὶ τῷ πλούτῳ αὐτοῦ καὶ ἠργάσατο εἰς τὸν πένητα ἐκ τῶν δωρημάτων τοῦ κυρίου καὶ ἐτέλεσεν τὴν διακονίαν ὀρθῶς. Παρὰ τοῖς οὖν ἀνθρώποις ἡ πτελέα δοκεῖ καρπὸν μὴ φέρειν, καὶ οὐκ οἴδασιν οὐδὲ νοοῦσιν ὅτι, ὅταν ἀβροχία γένηται, ἡ πτελέα ἔχουσα τὸ ὕδωρ διπλοῦν τὸν καρπὸν ἀποδίδωσιν, καὶ ὑπὲρ ἑαυτῆς καὶ ὑπὲρ τῆς πτελέας. Οὕτως καὶ οἱ πένητες ὑπὲρ τῶν πλουσίων ἐντυγχάνοντες πρὸς τὸν κύριον πληροφοροῦσι τὸ πλοῦτος αὐτῶν, καὶ πάλιν οἱ πλούσιοι χορηγοῦντες τοῖς πένησι τὰ δέοντα πληροφοροῦσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν. Γίνονται οὖν ἀμφότεροι κοινωνοὶ τοῦ ἔργου τοῦ δικαίου. Ταῦτα οὖν ὁ ποιῶν οὐκ ἐνκαταλειφθήσεται ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ ἔσται γεγραμμένος εἰς τὰς βίβλους τῶν ζώντων. Μακάριοι οἱ ἔχοντες καὶ συνιέντες, ὅτι παρὰ τοῦ κυρίου πλουτίζονται· ὁ γὰρ συνίων τοῦτο δυνήσεται καὶ διακονῆσαί τι ἀγαθόν.

Chi scrive è Erma, romano, anche se taluno non volesse proprio vedere in lui il fratello di Papa Pio I.[2] Ed è interessante che lo stesso

---

[2] Si veda ora J.Chéruel, *Storia della Letteratura cristiana antica*, trad. it. di L.Rosadoni (Catania, 1963) pp. 15–17; M.Pellegrino, *Letteratura greca cristiana* (Roma, 1956) pp. 14–15; O.Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, Ier Band (Freiburg i Br., 1913) pp. 465–487 e specialmente pp. 472–473 anche per eventuali ebraismi; J.Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, vol. I (Paris, 1955) pp. 107–122. Inoltre per i problemi che ci interessano anche M.Pellegrino, *Gli Apologeti greci del II secolo* (Roma, 1947) p. 19; P.Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, I Band, II^{er} Teil (Tübingen, 1912) pp. 386–388; W.Schmid, *Eine frühchristliche Arkadienvorstellung*, in «Convivium» (Stuttgart, 1954) pp. 121–130; e K.Grobel, *Shepherd of Hermas*, Parable II, in «Vanderbilt Studies in Humanities» I (1951) pp. 50–55. Ancora utilissimo A.Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Teil I (Leipzig, 1958^2) pp. 49–58 che ricorda Commodiano *Instruct.* I, 30, 16 in rapporto a *Simil.* II e Clem. Aless., *Strom.* VI, 15, 117; nonchè Teil II, Band 1, pp. 257–267; A.Puech, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, tome II (Paris, 1928) pp. 71–95 e specialmente pp. 92-94; si veda il commentario di M.Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, nell' «Handbuch zum N.T.» di Lietzmann, IV (Tübingen, 1923) pp. 553–557; R.Joly nella sua edizione e traduzione, Hermas, *Le Pasteur*, Introduction, texte critique, traduction et notes (Paris, 1958) pp. 214–219, a pp. 214–215 n. 1, rifacendosi a Grobel, osserva che «la vite maritata all'olmo è un fatto proprio dell'Italia centrale», mentre considera «soggetta a cauzione» l'opinione di Grobel, che con un'analisi stilistica e linguistica vorrebbe provare «che la *Sim.* II

paragone, anche se applicato ovviamente ad altro rapporto – ma con le stesse immagini – si trova in *Catullo* 62, 49–58 (e cfr. anche 61,106–109). Ecco i versi famosi:

> *ut vidua in nudo vitis quae nascitur arvo / nunquam se extollit, nunquam mitem educat uvam, / sed tenerum prono deflectens pondere corpus / iam iam contingit summum radice flagellum; / hanc nulli agricolae, nulli coluere iuvenci: / at si forte eademst ulmo coniuncta marito / multi illam agricolae, multi coluere iuvenci; / sic virgo, dum intacta manet, dum inculta senescit; / cum par conubium maturo tempore adeptast / cara viro magis et minus est invisa parenti.*[3]

Qui si tratta dei rapporti tra la sposa che si appoggia al marito come la vite all'olmo: nel testo cristiano del povero che si appoggia al ricco, avendone vantaggio ma altresì procurandogliene. Però le immagini singolarmente combaciano – anche se nel testo greco, nello stile di una diatriba e di una predica parabolica ed omesso l'aspetto «matrimoniale» dell' unione. Aggiungiamo che nel greco si rileva il dato dei frutti, dei prodotti quasi figli che l'unione della vite e dell'olmo comporta: mentre questo aspetto è quasi del tutto omesso – salvo al v. 50 *nunquam mitem educat uvam...* – per la vite «sposata» in Catullo; ciò conforme ai differenti assunti. Ma è bene accostare i tratti comuni, non senza aver ricordato anche Vergilio, *Georg.* I,2 *ulmisque adiungere vitis* (mentre diverso *Ecl.* X,67 *cum moriens alta liber aret in ulmo*) e Orazio, *Epist.* I,16,3 *an amicta vitibus ulmo*, nonchè Quint. VIII,3,8–9 al riguardo dei quali due ultimi esempi piace riportare le illuminanti parole di Dibelius, *op. cit.*, p. 554: «Die Wahl des Bildes ist in Italien sehr naheliegend und kann ebenso aus der Anschauung wie aus der Literatur stammen». Molto meglio quindi si presta al nostro esame il testo di Catullo che in genere non vediamo a questo proposito sfruttato. Ma prima, proprio per l'assunto di Erma – il paragone dei rapporti tra il ricco e il povero complementari come la simbiosi di vite ed olmo – giova proprio soffermarsi un istante sul passo di Quintiliano: *an ego fundum cultiorem putem, in quo mihi quis ostenderit lilia et violas et anemonas, fontes surgentes, quam ubi plena messis aut graves fructu vites erunt? Sterilem platanum tonsasque myrtos quam maritam ulmum et uberes oleas praeoptaverim?*

é uno scritto ebraico utilizzato da Erma»: e secondo noi ha ragione nelle sue perplessità.

[3] E si veda *Catullo* 61, 106–109: *lenta sed velut adsitas / vitis implicat arbores, / implicabitur in tuum / complexum* ... dell'amore dello sposo per la sposa.

Habeant illa divites licet: quid essent, si aliud nihil haberent? nullusne ergo etiam frugiferis adhibendus est decor? quis negat? E si ricordi che proprio Orazio in *Carm.* II,15 ribadisce questo concetto (che apre, possiamo dire, la già citata *Ep.* I,16, v. 1 ss.) con l'immagine del platano e dell'olmo... *platanusque caelebs / evincet ulmos* (vv. 4–5). Dunque si confronti: *ut vidua... vitis... / nunquam se extollit, nunquam mitem educat uvam*, e ἡ ἄμπελος ...αὕτη, ἐὰν μὴ ἀναβῇ ἐπὶ τὴν πτελέαν, οὐ δύναται καρποφορῆσαι πολὺ ἐρριμένη χαμαί (*iam iam contingit summum radice flagellum* e *prono deflectens pondere corpus*) ed ancora μὴ κρεμαμένη ἐπὶ τῆς πτελέας = *ulmo coniuncta* [*marito*]); e poi ὅταν οὖν ἐπιρριφῇ ἡ ἄμπελος ἐπὶ τὴν πτελέαν = *at si forte eademst ulmo coniuncta* [*marito*]; e poi ribadendo ...ὅτι...ἡ ἄμπελος κρεμαμένη ἐπὶ τὴν πτελέαν τὸν καρπὸν πολὺν καὶ καλὸν δίδωσιν (*mitem educat uvam*), ἐρριμένη δὲ χαμαὶ ὀλίγον καὶ σαπρὸν φέρει.

Lo sviluppo quindi del motivo è assai vicino: naturalmente nessuno vorrà essere tanto ingenuo da pensare a derivazione da Catullo ad Erma! Ma al riguardo si pensi, come hanno notato gli acuti commentatori, che l'immagine della vite congiunta all'olmo è tipicamente italica ed anche la terminologia, ed addirittura in un punto la «tournure» della frase è caratteristica della lingua rurale latina specialmente nell'idea del matrimonio. Si veda, anche per le immagini, Catone, *agr.* 32 *arbores facito ut bene maritae sint*; Columella XI,2,79 *per hos dies... ulmi quoque recte maritantur*; ed ancora Orazio, *Carm.* IV,5,30 *...vitem viduas ducit ad arbores*; *Epod.* 2,8–9 *...adulta vitium propagine / altas maritat populos* e quanto osserva C.J. Fordyce, *Catullus, A Commentary* (Oxford, 1961), pp. 259–260: «*marita* and *maritare* are vivid terms of the countryman for the "marrying up" of the vine and its supporting tree...» e le altre note relative ai versi catulliani.

Analogamente già il vecchio A. Baehrens, *Catulli Veronensis Liber* (Lipsiae, 1876), pp. 331–333 ricorda, per il v. 50 di Catullo 62, *Tusc.* V, 13,37 *et vites et ea quae sunt humiliora neque se tollere a terra altius possunt*; poi Verg., *Georg.* I,448 *mitis defendet pampinus uvas* e poi Plinio *n.h.* XIV,1,10 *in Campano agro populis nubunt vites*; W. Kroll, in *Valerius Catullus*, herausgeg. und erklärt (Stuttgart, 1959[3]), p. 128 n. 49 e ss. è altamente prezioso: ricorda Catone *agr.* 32 *arbores facito ut bene maritae sint*: ma aggiunge: «Aber das mehrfache Vorkommen bei römischen Dichtern wie Hor. *Epod.* 2,9 *adulta vitium propagine / altas maritat populos...* weist auf hellenistische Vorlagen (Rothstein zu *Prop.* I,18,19) und vielleicht darf man die Nachricht des Etym.

gen. dass Eratosthenes im Epithalamion αὐροσχάς in Sinne von τὸ κατὰ βότρυν κλῆμα gebraucht habe, in diesem Sinne verwerten (Reitzenstein, *Herm.* 35,96...)». E poi al v. 51: «Der Dichter übertreibt: man konnte den Wein auch am Boden kriechen lassen, wie es in Spanien (Varro, R.R. 1,8,1) üblich war... Es ist die χαμαίζηλος ἄμπελος im Gegensatz zur ἀναδενδράς: von dieser heisst es Geop. 4,1 αἱ ἀναδενδράδες τοῖς πᾶσι χρησιμώτεραι· καὶ γὰρ καλλίονα τὸν οἶνον καὶ μονιμώτερον καὶ γλυκύτερον ἀποτελοῦσι (*mitem*)». Ed. al v. 53: «Weiter übertreibend heisst es, dass die Bauern keine Mühe auf die χαμαίζηλος verwenden». Al v. 54 per *marito* ricorda sia Quint. VIII,3,8 *maritam ulmum* sia Apuleio, *Ap.* 88 *sub ulmo marita cubet.*

Nulla di speciale se non le solite citazioni da Orazio *C.* IV,5,30 *...vitem viduas ducit ad arbores* per il v. 49; da Ovidio *Ex Ponto* I,3,51 *non dulces educat uvas* per v. 51; e da Orazio *Epist.* I,16,3 *...amicta vitibus ulmo* per il v. 54 in *Die Gedichte des Catullus*, herausgeg. und erklärt von A. Riese (Leipzig, 1884), pp. 138–139 *ad loc.*

Ed ancora si veda *Catulli Veronensis Liber*, erklärt von G. Friedrich (Leipzig und Berlin, 1908), p. 292: riportati i soliti passi da Hor. *Ep.* 2,8; da Catone *agr.* 32; da Hor. *Carm.* IV,5,30 e notato che «Die Vereinigung von Baum und Rebe ist ein geläufiges Bild; sie wurde als Ehe angesehen... wo der Römer wahrscheinlich die erotische Nuance in *ducit* empfand (vgl. *uxorem ducere...*)»; nonchè da Quint. VIII,3,8 ed Apuleio *Ap.* 88, Friedrich cita un prezioso passo da Ovidio *met.* XIV, 661–666 «Verse, die offenbar in Erinnerung an unsere Stelle (di Catullo cioè) geschrieben sind», e che si avvicinano anche in parte al nostro testo cristiano:

> *Ulmus erat contra speciosa nitentibus uvis; / quam socia postquam pariter cum vite probavit* (Vertumno): / «*at si staret*» *ait* «*caelebs sine palmite truncus, / nil praeter frondes, quare peteretur, haberet. / Haec quoque, quae iuncta vitis requiescit in ulmo, / si non nupta foret, terrae adclinata iaceret...*

C'è anche qui, sì, la costante immagine del matrimonio, anzi dell'unione, tanto più nel pensiero di Vertumno che parla a Pomona, ma anche l'immagine dei frutti che senza vite l'olmo non potrebbe mostrare; mentre la vite, senza il «riposo» offerto ad essa (e si noti la delicatezza dell'immagine ovidiana) dal matrimonio con l'olmo, striscerebbe per terra.

Dunque si può concludere che Erma anche da questo indizio dimostra

di essere un latino:[4] che ha espresso in greco, con stretta aderenza alla terminologia romana ma insieme con rispetto della lingua ellenica, concetti peculiari della sua stirpe, passando ad una loro originale applicazione cristiana: chè il «matrimonio» della vite e dell'olmo, è diventato fraterno reciproco aiuto (κοινωνοὶ τοῦ ἔργου τοῦ δικαίου).

Varese, Via Bernasconi 18

[4] Poche righe dedica alla parabola S. Giet, *Hermas et les Pasteurs* (Paris, 1963) p. 235 e n. 2, notandone il carattere idillico: ma poi avanza l'ipotesi si possa trattare di uno «scritto giudeo-cristiano» mentre Grobel pensa «a uno scritto ebreo utilizzato da Erma» (Joly, p. 215, n. 1 di p. 214): ma su quali fondamenti entrambe le ipotesi?

Vigiliae Christianae 21 (1967) 87; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

DIATESSARON AND DIAPENTE

BY

G. M. LEE

Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford, 2nd ed. 1954, p. 201, n. 2) quotes from the Codex Fuldensis of the Vulgate New Testament, ed. E. Ranke (Marburg, 1858) Preface: Tatianus...unum ex quattuor compaginaverit evangelium, cui titulum *diapente* composuit.

The title of Diatessaron for Tatian's Harmony seems too firmly established not to be the correct one; and, although Dr. Black shows that Tatian probably made use of the Ebionite Gospel as one of his sources, this would no doubt have been regarded as only another version of St. Matthew, not as a fifth Gospel. A comment by Dr. Black hints at a possible explanation of the enigmatic statement in the Codex Fuldensis. "Both *diapente* and *diatessaron*", he points out, "are musical terms, and it has been suggested that Tatian had this in mind when he named his work; *diapente*, the fifth, is the perfect harmony; cf. A. Baumstark, Biblica, xvi." Tatian, I venture to think, did not intend Diapente to be taken as a serious title, but he may have exclaimed, perhaps in answer to some criticism, "My book is called Diatessaron, but it ought to be called Diapente – the perfect harmony!" Such a quip would have come naturally to an ancient rhetorician.

[Even if the *diapason*, or octave, should contest the highest place of honour, Aristides Quintilianus leaves no doubt that the fifth is at least far superior to the fourth. Apart from more matter-of-fact references (see the index to the Teubner edition of 1963 by R. P. Winnington-Ingram) he says, *De Musica* 3,20: τὸ μὲν διὰ τεσσάρων τὴν ὑλικὴν ἐμφαίνει τετρακτύν, τὸ δὲ διὰ πέντε καὶ τὸ αἰθέριον σῶμα.]

Bedford, 8 Chaucer Road

Vigiliae Christianae 21 (1967) 88–92; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

THE EMBASSY OF ATHENAGORAS

BY

L. W. BARNARD

In this note we confine ourselves to establishing two points: (I) the date of Athenagoras' main work, known as the Embassy or Plea for the Christians; and (II) whether Athenagoras presented his work in person before the Emperor(s).

I

The date of the Embassy can be determined within narrow limits. It is addressed, in its title, to the Emperors Marcus Aurelius Antoninus and Lucius Aurelius Commodus. Commodus became associated with his father Marcus Aurelius as Emperor on 27th November 176 and Marcus died on 17th March 180. As Athenagoras calls both Emperors the work must have been composed somewhere between these two dates. Doubts have been raised[1] as to the authenticity of the title of the work which we owe to the tenth century *Arethas* codex. However its trustworthiness is corroborated by internal references in the work to the two Emperors. In ch. 18 Athenagoras says: "For to you, father and son, all things are subject, since you have received the Kingdom from above"; while in ch. 37 he ends his work thus: "For we pray for your authority, asking that you may, as is most just, continue the royal succession, son from father, and receive such increase and extension of your realm that all men will eventually be your subjects. This is to our interest too, so that we may lead a quiet and peaceable life, and be ready to do all we are commanded".

The mention of "Armenian victors" in the title to the work was, in the last century, challenged by Theodor Mommsen[2] who argued that this was inappropriate when applied to Commodus as he had never been awarded that title, although it had been borne by Lucius Verus,

[1] C. C. Richardson, *Early Christian Fathers*, p. 291.
[2] See, *DCB* I, p. 205.

son-in-law and brother of Marcus Aurelius, as well as by Marcus himself. In order to surmount the difficulty Mommsen, following Tentzel, proposed to change 'Αρμενιακοῖς to Γερμανικοῖς as the title "German victors" could be allowed to both Marcus Aurelius and Commodus. However since Mommsen wrote papyri and inscriptions have been discovered[3] which prove unmistakably that both Emperors jointly used the title "Armenian victor" and that Commodus used the title even after the death of Marcus Aurelius in 180.[4] There is therefore nothing in the title to the work which historical evidence causes us to doubt. Some scholars have however sought to determine the date of the Embassy more accurately within the period 176–180. In ch. 1 Athenagoras says: "The cities, according to their rank, share in equal honour, and the whole Empire, through your wisdom, enjoys profound peace". C. C. Richardson[5] refers this to the period 176–177 between the suppression of the insurrection of Avidius Cassius and the outbreak of the Marcomannic war. But it seems unlikely that Athenagoras is here referring to such a narrow period. The expression "profound peace" is a rhetorical commonplace in classical authors[6] and refers to the settled conditions then existing throughout the Empire which seemed to many a golden age. It was not for nothing that Gibbon wrote: "If a man were called to fix the period in the history of the world, during which the condition of the human race was most happy and prosperous, he would, without hesitation, name that which elapsed from the death of Domitian to the accession of Commodus".[7]

There are two other small pieces of internal evidence which have been thought to have a bearing on the date of the Embassy. In ch. 3 Athenagoras mentions cannibalism and incest as charges brought against Christians, and in ch. 34, in replying to the charge of incest, he says it is really the accusers of Christians who feast upon human flesh swallowing whole what comes their way. P. Ubaldi[8] has argued that Athenagoras is here showing a knowledge of the persecution of Christians in Lyons and Vienne in 177 AD. It is true that in the letter describing the persecutions the same charges of cannibalism and incest are mentioned and

[3] Oxy. Pap. 485 l. 39 dated 178.

[4] Oxy. Pap. 513 l. 50 dated 184. J. H. Crehan, *ACW* 23, p. 120.

[5] *Op. cit.*, p. 291.

[6] J. H. Crehan, *op. cit.*, pp. 10–11.

[7] *Decline and Fall of the Roman Empire*, Ch. 3.

[8] Athenagoras, La supplica per i christiani, testo critico e commento, (2nd ed.) pp. xvii, xviii.

that a burning martyr cried out "what you are doing is to eat men".[9] But such charges were widespread in the second century and we cannot assume from such slight similarities that Athenagoras knew the letter. Indeed the argument can be turned the other way as in ch. 35 Athenagoras states that slaves have never denounced their Christian masters for cannibalism, while at Lyons and Vienne it was slaves who brought this accusation against Christians.[10] Neither is the charge of atheism, the main burden of the Embassy, mentioned in the letter of the martyrs. We know too that the early persecutions were sporadic and local in character and what went on in one province was often unknown in the next. We cannot therefore assume that Athenagoras had even heard of the persecution at Lyons and Vienne. We must be content to place the Embassy between November 176 and March 180 without being able to specify more accurately its date.

II

Did Athenagoras actually present his Embassy to the Emperor(s) in person or was it a *Plea* composed with a wide circulation in view which used a well known rhetorical device in providing a suitable setting in which the reactions to his speech were put in – much as a present day author puts in suitable stage directions? The latter is the view of P. Keseling,[11] C. C. Richardson[12] and G. Bardy.[13] Indeed Richardson speaks of Athenagoras' style as suffering from ellipses, parentheses and anacolutha which are partly to be explained by his attempt to give his apology "the air of a speech which was actually delivered ... Athenagoras did not, of course, give his apology as a public oration in the Emperor's presence".[14]

The account in Embassy 11, however, reads as if Athenagoras actually addressed the Emperor in person:

> Εἰ δὲ ἀκριβῶς διέξειμι τὸν καθ' ἡμας λόγον, μὴ θαυμάσητε· ἵνα γὰρ μὴ τῇ κοινῇ καὶ ἀλόγῳ συναποφέρησθε γνώμῃ, ἔχητε δὲ τἀληθές εἰδέναι, ἀκριβολογοῦμαι .....

[9] Eus. *HE*, 5.1.14, 52.
[10] Eus. *HE* 5.1.14.
[11] *RAC*, I, p. 881.
[12] *Op. cit.*, p. 293.
[13] *Sources chrétiennes*, 3.
[14] *Op. cit.*, pp. 292–293.

ἐπιτρέψατε ἐνταῦθα τοῦ λόγου ἐξακούστου μετὰ πολλῆς κραυγῆς γεγονότος ἐπὶ παρρησίαν ἀναγαγεῖν, ὡς ἐπὶ βασιλέων φιλοσόφων ἀπολογούμενον.

The first passage presents no difficulties. Athenagoras says he is giving an exact report of Christian teaching in order that the Emperor may have an opportunity of knowing the truth. The second passage however has been claimed by Richardson as a rhetorical device in which Athenagoras imagines that his speech has been met by hostile jibes. He translates the passage as follows:

"Although what I have said has raised a loud clamour, permit me here to proceed freely, since I am making my defence to Emperors who are philosophers".[15]

This translation presents great difficulties. In the first place "although" would have been expressed in the greek if intended; "has raised" ignores the meaning of ἐξάκουστος which is "audible", "able to be heard",[16] but not "heard"; "permit me to proceed freely" does not express the idea of "bringing back to" free speech, "refer it to" which seems to be the meaning of ἀναγαγεῖν;[17] and, lastly, "to" Emperors is too specific as ἐπὶ with the genitive means "in the presence of" in view of ἀπολογούμενον. A literal translation of the passage would run like this:

"Permit me at this point since the word has become audible with much crying aloud, to give it perfectly frank expression, as one making an apology in the presence of Emperors who are philosophers".

J. H. Crehan[18] takes κραυγή to mean "thunder" and suggests that Athenagoras is here playing on the word *Logos* according to a famous precedent in Ignatius *ad Eph.* 19.1, τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. God's message, in other words, broke forth in a world that was silent breaking, like a clap of thunder, the suspense. But it seems more reasonable to refer λόγος to what has been quoted in the immediately preceding verse, viz. *Mt.* 5. 44, 45, Lk. 6. 27, 28 as

[15] *Op. cit.*, p. 310.

[16] Cf. *DH*, 10. 41, οὐδένος ἐξάκουστος ἦν ὁ λόγος ὑπὸ τοῦ θορύβου, "nothing anybody said could be heard for the din". I am grateful to Mr. C. Whitaker of Southampton University for help in elucidating Athenagoras' meaning.

[17] Plato, Rep. 528a.

[18] *Op. cit.*, p. 41.

this would best fit "audible" and the subsequent context. We could freely paraphrase Athenagoras' meaning as follows:

> "The word here has been cried out so loudly that nobody could fail to hear it, so let me say straight what it actually means, as philosopher emperors must want the truth, i.e. Jesus has spelt it out and repeated it so that it is practically cried out loud at you in the passage from the Gospels just quoted".

This does not read like a rhetorical device put in by Athenagoras as part of the "stage-setting" of his apology. Rather this interpretation, if correct, would certainly support the view that Athenagoras may have addressed the Emperor(s) face to face. We know that many pagan embassies to the Emperor from Alexandria[19] were allowed and actually took place in the period 35–180[20] and we should not be too sceptical as to the historical basis of Embassy 11 although, no doubt, Athenagoras also intended his work to have a wider circulation in the Graeco-Roman world.

Winchester, All Saints Rectory

[19] The connexion of Athenagoras with Alexandria is found in Philip of Side's account of his life (Dodwell, *Dissertationes in Irenaeum* 488; Migne *PG* 6, 182). The association with Egypt is corroborated by *De Resurrectione* 12. For the view that the latter work is by a third or early fourth century writer see R. M. Grant, *Harv. Theol. Rev.* 47 (1954) 121–129.

[20] H. A. Musurillo, *Acts of the Pagan Martyrs*, p. 275; J. H. Crehan, *op. cit.*, p. 27.

Vigiliae Christianae 21 (1967) 93–102; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

BEMERKUNGEN ZU EUAGRIUS VON ANTIOCHIEN VERGIL UND SALLUST IN DER VITA ANTONII

VON

BERND REINER VOSS

Die Antonius-Vita des Euagrius von Antiochien[1] ist bekanntlich eine freie Übersetzung der Antonius-Vita des Athanasios von Alexandrien. Da das Original erhalten und die Übersetzung für die Sprachgeschichte kaum von Bedeutung ist, hat man ihr wenig Beachtung geschenkt.[2] Mit einem Unterton von Mißbilligung vermerkte man ihre Freiheit,[3] und doch ist gerade sie das erklärte Ziel des Euagrius gewesen. Er hat sich dazu in dem der Übersetzung vorangestellten Widmungsbrief geäußert, der für Hieronymus neben Cicero wichtigste Autorität in der Rechtfertigung seiner eigenen Übersetzertätigkeit war.[4] Nach den Worten dieses Briefes hat Euagrius so übersetzt, *ut nihil desit ex sensu, cum aliquid desit ex verbis*. Er schließt mit den Worten: *alii syllabas aucupentur et litteras, tu quaere sententiam.*

Vor gut fünfzig Jahren wurde eine zweite lateinische Übersetzung der Antonius-Vita entdeckt,[5] die sich bis zur Vergewaltigung der lateinischen Sprache an das Original angeschlossen hat, besonders im Satzbau, den sie überaus getreu wiedergibt. Was in den Schlußworten des Widmungsbriefes bei Euagrius lediglich Distanzierung von einem Übersetzungs-*Typ*

---

[1] Zitiert nach der Paduaner Athanasios-Ausgabe der Mauriner, abgedruckt bei Migne, *Patrol. Graeca* 26, 837–976, unterhalb des Athanasios-Textes; der Widmungsbrief ebenda 833/4. Diese Ausgabe ist der Rosweydes bei Migne, *Patrol. Lat.* 73, 125–168 vorzuziehen, die sich öfter als nötig von der handschriftlichen Grundlage entfernt und in der Kapiteleinteilung nicht mit dem Original übereinstimmt.

[2] Doch s. L. Lorié, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii*, Diss. Nijmegen = Latinitas Christianorum Primaeva XI (Nijmegen, 1955).

[2] Z. B. Jülicher, *RE* VI, 1, 832; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III (Freiburg, 1923) 67.

[4] *Epist.* 57, 6, 1–2.

[5] Nach einem Teilabdruck durch A. Wilmart, *Rev. Bened.* 31 (1914/19) 163–173, zuerst vollständig herausgegeben von M. Garitte (Brüssel-Rom, 1939). Maßgebende Ausgabe H. Hoppenbrouwers, *La plus ancienne version latine de la vie de S. Antoine par S. Athanase*, Latinitas Christianorum Primaeva XIV (Nijmegen, 1960).

zu sein schien, der in der frühen christlichen Latinität weit verbreitet war, ist offenbar Polemik gegen eine bestimmte Übersetzung. Im Vergleich mit dem Original und dieser wörtlichen Übersetzung sollen bestimmende Züge der Fassung des Euagrius herausgearbeitet werden.

Den oben zitierten Sätzen aus dem Widmungsbrief ist mehr als der Inhalt ihrer Aussage zu entnehmen. Beide Sätze, die unmittelbar aufeinander folgen, sind antithetisch gebaut. Im ersten Satz herrscht deutlicher Parallelismus, im zweiten ist die Struktur der Kola ein wenig variiert. Der Wechsel von *aucupari* und *quaerere* verhindert Eintönigkeit, zumal nach der absichtsvollen Wiederholung des Verbs im voraufgehenden Satz; die ausgefallene, an Cicero[6] erinnernde Verbindung *syllabas aucupari* erhebt sich über das Niveau einfacher Aussage. Außerdem sind sämtliche vier Kola durch eine „gute" metrische Klausel abgeschlossen.[7] Man gewinnt den Eindruck, daß es Euagrius nicht nur auf den Sinn anstatt der Wörter angekommen sei, sondern auch auf anspruchsvolle Form. Die Untersuchung der Übersetzung selbst muß zeigen, ob derartige Zeichen gehobenen Stils im ganzen Werk zu finden oder auf den Widmungsbrief beschränkt sind, der bei seiner Stellung am Anfang nach alter Tradition besonders sorgfältig stilisiert sein wird und nicht ohne weiteres einen Schluß auf die ihrer Vorlage verpflichtete Übersetzung zuläßt.

Nach dem ersten Sieg über den Teufel kasteit Antonios sich noch härter als zuvor, *ne victor aliorum in aliis vinceretur* (7). Athanasios hat μήπως ἐν ἄλλοις νικήσας ἐν ἄλλοις ὑποσυρῇ. Die Paronomasie *victor-vinceretur* war also mit der Vorlage nicht gegeben; Euagrius hat sie von sich aus hereingebracht.

Zeichen zu tun ist nicht Leistung des Menschen, sondern Werk Christi: τὸ γὰρ ποιεῖν σημεῖα οὐχ ἡμῶν, τοῦ δὲ σωτῆρος (so mit einigen Hss. gegen die Mauriner) ἔργον ἐστί (38). Entsprechend heißt es in der anonymen Übersetzung: *signa enim facere non nostrum est, salvatoris autem opus est.* Hier ist zweifellos eine Antithese formuliert, jedoch an Personen gebunden, konkret. Bei Euagrius lautet der Satz: *nam signa facere non est nostrae parvitatis, sed domini potestatis.* Die Antithese ist durch Satzgestaltung und Klangwirkung hervorgehoben und gedanklich verschärft.[8]

Schließlich ein drittes Beispiel für das Bestreben, reizvoll zugespitzte Antithesen zu bringen. Der Gedanke ist ähnlich wie im vorigen Fall. Da

[6] *De orat.* 2,256 *aucupari verba*; *ibid.* 1,236 *auceps syllabarum.*

[7] Zweimal cret. + troch., zweimal Doppelkretikus.

[8] Vgl. Verf., *Der pointierte Stil des Tacitus* (Münster, 1963) 52f.

eine im Griechischen nicht mögliche Paronomasie mit hineinspielt, wird zum Vergleich nicht Athanasios herangezogen, sondern die anonyme Übersetzung, die in Gedankenfolge und Satzbau mit dem Original übereinstimmt. Dort heißt es: *non enim haec cura virtus mea est, ut ad me miserum hominem introeant, sed salvatoris est haec cura, qui in (omni) loco facit misericordiam suam invocantibus eum.* Euagrius gibt diese Gedankenfolge in der Form: *nullus debet ad meam humilitatem venire, quia largitio curationum non est humanae miseriae, sed Iesu Christi misericordiae, qui ubique in se credentibus praestare consuevit auxilium* (58). Er hat, um zu der zugespitzten Gegenüberstellung von *miseria* und *misericordia* zu gelangen, das Gedankengefüge völlig umstrukturiert. In der Vorlage hatte es das Schema Aa:Bb, bei ihm ist daraus geworden aA:Bb. Außerdem ist auch hier der Gegensatz der Konkreta „ich" und „Christus" durch den schärfer faßbaren Kontrast der Abstrakta *miseria* und *misericordia* ersetzt.[9]

Diese Beispiele lassen deutlich erkennen, daß Euagrius auf derartige Glanzstellen der Formulierung Wert legte. Er ist offensichtlich literarisch interessiert und verleiht diesem Interesse innerhalb der Übersetzung auch um den Preis der Abweichung vom Original Ausdruck.

Diesem Bestreben entspricht die Wortwahl. Auf *aucupari* ist schon hingewiesen. Antonios sieht die verschiedenartigen Tugenden anderer Mönche; davon voll πεπληρωμένος (A[thanasios]), *plenus* (V[=anonyme Übersetzung]) kehrt er zurück; Euagrius hat *irrigatus* (4). Aus Brot ἄρτον (A), *panis* (V) werden *alimenta* (8). Für κατ' ὀλίγον (A), *paulatim* (V) schreibt Euagrius *accessu temporis* (8), für στέγη (A), *tectum* (V) heißt es bei ihm mit dichterischem Klang *culmen* (10). Wo die anonyme Übersetzung schlicht schreibt *deiecerunt ostium*, ist bei Euagrius von *foribus evulsis* die Rede (14). *Nec faciem eius pallor obsederat* ist die dichterische Wiedergabe der Tatsache, daß das Fasten Antonios nicht hat abmagern lassen (V: *neque tenue factum est*, sc. *corpus eius*) (14).

Bemerkenswert ist die dichterische Färbung einer großen Zahl von Wendungen, wie sie beim vorigen Beispiel zu beobachten ist. Das ist nicht auf Wortwahl im engeren Sinn beschränkt, sondern geht bis zur Übernahme und Umformung ganzer Formulierungen, vor allem aus Vergil.

---

[9] Die Worte des Athanasios τοῦ ποιοῦντος ἐν παντὶ τόπῳ τὸ ἔλεος τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτόν scheinen eine Anspielung auf Psalm 85(86),5 πολυέλεος πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις σε zu enthalten. In der wörtlichen anonymen Übersetzung ist dieser Anklang bewahrt, Euagrius hat, wenn er ihn überhaupt bemerkt hat, auf seine Wiedergabe verzichtet.

Mehrfach findet sich das formelhaft gewordene *nec mora* (14, 54, 82), übernommen ist die Wendung *credite experto* (30: Verg. *Aen.* 11,283, wo die Wortfolge umgekehrt ist); an die Schilderung der Skylla (*Aen.* 3,427) erinnert die Beschreibung einer häßlichen Mischgestalt: *vidit bestiam pube tenus humanam faciem praeferentem* (53),[10] die sich zugunsten der Vergil-Anlehnung vom Original entfernt.[11] Nicht weniger vergilisch klingt der Satz *horret animus replicare quae gesta sunt* (82), dem Erinnerung an *Aen.*2,12[12] zugrunde liegen dürfte. Andere Stellen klingen dichterisch, ohne daß sich eine unmittelbare Vorlage nachweisen läßt.[13] Es ist weniger an direkte Abhängigkeit zu denken als an Verwendung überkommenen Gutes, das in der Schule, im Rhetorikunterricht und seinen Vorstufen, vermittelt ist. Daß Euagrius die rhetorische Tradition nicht unbekannt war, zeigt sich unter anderem daran, daß sich ein besonders preziöser Ausdruck gerade und nur in der Tradition der Declamationen nachweisen läßt. Das Todesjahr des Antonios ist von Athanasios sachlich angegeben: εἰμὶ γὰρ ἐγγὺς ἐτῶν πέντε καὶ ἑκατόν (89), die anonyme Übersetzung hat entsprechend *sum circiter centum quinque annorum*; bei Euagrius heißt es *post centenarium numerum, quem annis quinque supergredior.* Nach Sen. *suas.* 6,6 hat der ältere Arellius Fuscus gesagt: *si ad aetatem annorumque numquam observatum viris fortibus numerum respicimus: sexaginta supergressus es.* Verwandt ist *Val. Max.* 9,12 *ext.* 8 *quem* (sc. *Anacreontem*) *usitatum humanae vitae modum supergressum*, am nächsten steht Solin. 30,8 *ex illis* (sc. *confinibus Mauretaniae*) *quadragesimum aevi annum nullus supergreditur.*

Möglicherweise stammt aus diesem Bereich auch die heute sprichwörtliche Wendung „aus der Not eine Tugend machen": *cur ergo non facimus de necessitate virtutem?* (17).[14]

---

[10] *Aen.* 3,426/7 *prima hominis facies et pulchro pectore virgo/pube tenus.*

[11] Bei Athanasios heißt es θηρίον ἀνθρώπῳ μὲν ἐοικὸς ἕως τῶν μηρῶν.

[12] *quamquam animus meminisse horret.* Andere Anklänge sind sehr schwach, doch der Eindruck vergilischer Färbung ist wahrnehmbar: 14 *faciem ... pallor obsederat* (s.o.) — *Aen.* 4,499 *pallor ... occupat ora*; 8 *alta quiete prostratis* (Athan. κοιμωμένους) — *Aen.* 6,522 *pressit ... iacentem ... alta quies.*

[13] 7 *machinas commovere* — Plaut. *Mil.* 813 *moveo machinas*; 10 *longa trahens suspiria* — Plaut. *Truc.* 600 *traxit ex intumo ventre suspiritum.*

[14] Sie findet sich nach A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer* (Leipzig, 1890), s.v. *necessitas* 4 (dazu Nachträge, ebenda p. XLV) bei Hier. *adv. Ruf.* 3,2; *Epist.* 54,6; *Comment. Lucan.* 4,478 und bei Petr. Chrysol. *serm.* 42 p. 319. Der Lucan-Kommentator beruft sich für die Wendung auf Quintilian, und zwar, wie sich aus der Fortsetzung des Zitats ergibt, auf *decl. maior.* 4,10, wo es jedoch heißt *faciamus potius de fine remedium, de necessitate solatium.* Bereits Rosweyde hatte den Sprichwortcharakter betont, auf das Weiterleben im Deutschen hingeweisen und

Wichtiger als derartige Einzelheiten ist die Art der Darstellung ganzer Bilder und Ereignisse. Athanasios berichtet, wie Antonios die Hiob-Geschichte auslegt (29). Der Abschnitt beginnt mit einer umfangreichen konditionalen Periode. Euagrius hat sie aufgelockert; die hypothetische Annahme steht als eine Art fingierter Einwurf im Hauptsatz. Der Inhalt des Einwurfs ist in drei anaphorisch gebundenen Fragen wiedergegeben: *cur diabolus egrediens beati Iob omnem in ruinam impulit domum? cur eius opibus penitus dissipatis parietum quoque fundamenta subvertens unum numerosae subolis coacervavit sepulcrum? cur ipsum ad extremum diri vulneris novitate percussit?* Die Einzelheiten sind in pathetischer Steigerung ausgemalt. Der Teufel vernichtet das ganze Haus — *omnem* durch Sperrung hervorgehoben —, Hiobs Besitz ist völlig zerstreut. Der Verlust der Kinder ist durch die Gegenüberstellung ihrer großen Zahl und des einen Unglücksschlages, der sie hinweggerafft hat, in seiner Schrecklichkeit betont. Hiobs körperliches Leiden, durch die Einleitung *ad extremum* bereits hervorgehoben, als *dirus* in seiner Scheußlichkeit charakterisiert, erscheint als besonders schwer dadurch, daß es erst zu seiner Qual erfunden zu sein scheint, auf jeden Fall neu, also unerhört ist. Die Intensität des hier wirksamen gestalterischen Willens läßt sich in ihrem ganzen Ausmaß nur vor der Folie der anspruchslosen Aufzählung des Athanasios erkennen, in der es lediglich heißt διὰ τί οὖν ἐξελθὼν ὁ διάβολος πάντα κατ' αὐτοῦ πεποίηκεν καὶ τῶν μὲν ὑπαρχόντων αὐτὸν ἐψίλωσε τὰ δὲ τέκνα ἀνεῖλε καὶ ἐκεῖνον ἔπαισεν ἕλκει πονηρῷ; Im folgenden hat Euagrius den Gedanken von Hiob fort ins Allgemeine gewandt und ihn mit einer Sentenz beschlossen, in der ausgesprochen ist, was die Hiob-Geschichte lehren soll.[15] Auf weitere Einzelheiten wird im Gegensatz zu Athanasios verzichtet. Der Übergang zur anschließend besprochenen Evangelien-Perikope ist sorgfältiger vorbereitet,[16] das Zitat um der Verständlichkeit willen ausführlicher gegeben. Der Schlußsatz, bei Athanasios ruhige Aussage, läßt bei Euagrius die Rede in einer rhetorischen Frage pathetisch ausklingen.

---

die Hieronymus-Stellen angeführt. Otto ist die Euagrius-Stelle entgangen, ein Zeichen der weitgehenden Vernachlässigung dieser Übersetzung.

[15] *Nullus enim quod suae dicionis est ab alio deprecatur.*

[16] Euagrius: *sed quid Iob memoro, quem nec expetitum potuit vincere? sed ne contra iumenta quidem eius nec contra sues in evangelio sine concessu dei proprium robur exercuit, sicut scriptum est* ... Athanasios: καὶ οὐ θαυμαστόν, εἰ κατὰ τοῦ Ἰὼβ οὐκ ἴσχυσεν, ὅπου γε οὐδὲ κατὰ τῶν κτηνῶν αὐτοῦ ἐγίνετο ὄλεθρος, εἰ μὴ συγχωρήσας ἦν ὁ θεός. ἀλλ' οὐδὲ κατὰ χοίρων ἔχει τὴν ἐξουσίαν. παρεκάλουν γὰρ, ὡς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται ...

Der hier zutage getretene Unterschied in der Stilhöhe läßt sich an vielen Stellen beobachten.[17] Ein besonders anschauliches Beispiel ist der Bericht vom Besuch des Antonios bei anderen Mönchen (54). Der Weg führt durch wasserloses Gebiet; nur ein auf Beten des Antonios entsprungener Quell rettet ihn und seine Begleiter vor dem Tod. Bei Athanasios werden in schlichter Form die Tatsachen berichtet, zum Teil einfach aneinandergereiht. Die eigentliche Wundergeschichte beginnt bei ihm mit dem Satz λείψαντος τοίνυν τοῦ ὕδατος ἐν τῇ ὁδῷ καὶ καύματος ὄντος σφοδροτάτου πάντες ἔμελλον κινδυνεύειν. Bei Euagrius heißt es: *verum in medio itinere bibendi subsidia defecerunt: ardor nimius, aestus intolerabilis, mortem cuncta minitantur.* Aus einem anspruchslosen Bericht ist ein Bild geworden. Das Ereignis ist aus der Sphäre der Vergangenheit in den Bereich einer vorgestellten Gegenwart geholt. Die Distanz zum Gegenstand ist verringert, der Leser ist unmittelbarer angesprochen.

Dieser Abschnitt ist aus einem weiteren Grund von Interesse. Er beginnt bei Athanasios mit den Worten ἀξιωθεὶς δέ ποτε παρὰ τῶν μοναχῶν ... Euagrius eröffnet ihn mit dem Satz *non grande post ista tempus excesserat, et tantarum victoriarum homo fratrum precibus vincitur; a monachis enim rogatus* ... Am Schluß heißt es bei ihm: *exinde quasi diu abesset ab eremo, rursum festinavit ad montem.* Athanasios gibt keinen wirklichen Abschluß des Berichts; die Erwähnung der Rückkehr ist bei ihm mit der Eröffnung der folgenden Szene verknüpft. Euagrius hat durch Einleitungs- und Schlußsatz aus dem Bericht eine abgeschlossene Erzählung werden lassen. Für die Verbindung zum Vorhergehenden hat er durch einen ankündigenden Satz gesorgt, der im Original keine Entsprechung hat: *mirandis plus miranda succedunt.* Nach dieser mehr äußerlichen Verknüpfung gibt der oben zitierte Eröffnungssatz die innere Verbindung.[18] Durch derartige Zusätze gerade zu Beginn einzelner Abschnitte[19] wird aus einer zusammenhanglosen, im Grunde beliebigen Reihung eine fortlaufende Erzählung. Durch besondere Gestaltung der Einleitungssätze wird außerdem, wie im eben besprochenen Fall, das zeitliche Verhältnis zweier Geschehnisse zum Ausdruck gebracht.[20]

Nicht nur in der Stilisierung, auch in der Komposition also ist Euagrius

---

[17] So in den Kapiteln 7, 20, 35, 55, 79, 81, 86, 89, 92, 93.

[18] Zum „Menschen so großer Siege" war Antonios dadurch geworden, daß er allen Bemühungen der Daemonen, ihn aus seiner Behausung in der Wüste zu vertreiben, widerstanden hatte; was sie nicht vermochten, bewirkte die Bitte der Mönche.

[19] Z.B. in den Kapiteln 5, 15, 35, 40, 42, 43, 45, 53 u.ö.

[20] Ähnlich z.B. 59.

anspruchsvoller als Athanasios.[21] Dessen Bestreben ging auf Erbauung, Euagrius hat versucht, aus dem erbaulichen Text Literatur werden zu lassen. Man könnte geneigt sein, in ihm so etwas wie einen Vorläufer Symeons des Metaphrasten zu sehen. Die Besonderheit ist, daß bei ihm die Metaphrase mit der Übertragung der Vorlage in eine andere Sprache zusammenfällt. Das Bestreben des Euagrius war nicht auf Literatur schlechthin gerichtet. Sein Ziel läßt sich genauer bestimmen. Im Bemühen um wenigstens relative Chronologie scheint sich Interesse an der Geschichte auszuprägen. Die Dramatisierung eines sachlich erzählten Vorgangs, die Umgestaltung eines anspruchslosen Berichts zu einem eindrucksvollen Bild, ursprünglich für die Rede entwickelt und im Rhetorikunterricht gelehrt, haben ihren Platz in der Geschichtsschreibung. Diese Feststellungen gestatten jedoch nicht mehr als Vermutungen; Sicherheit gibt die Anlehnung an die Historiographie der Vergangenheit.

Antonios maß sich nach dem Bericht des Athanasios mit allen Einsiedlern, die ihm bekannt wurden, ohne deren Unwillen zu erregen; sie hatten vielmehr trotzdem ihre Freude an ihm: καὶ τοῦτο ἔπραττεν ὥστε μηδένα λυπεῖν, ἀλλὰ κἀκείνους ἐπ' αὐτῷ χαίρειν (4). Euagrius übersetzt zunächst wörtlich, wird dann jedoch freier und schreibt: *et hoc ita faciebat, ut dum omnes gloria anteiret, omnibus tamen carus esset.* Mit denselben Worten, lediglich mit infin. hist. an Stelle der finiten Form *esset*, hat Sallust Iugurthas Stellung gekennzeichnet (*Iug.* 6,1). In die Beschreibung der asketischen Bemühungen seines Helden fügt Euagrius ohne Anhalt am Original eine würdigende Zusammenfassung ein: *inediae autem et vigiliarum in tantum patients erat, ut incredulitatem viribus vinceret* (6). Die Formulierung dieses Urteils geht auf Sallusts Charakterisierung Catilinas zurück: *corpus patiens inediae, algoris, vigiliae, supra quam quoiquam credibile est* (*Cat.* 5,3). Von dem Einsiedler Paphnutios erzählt Euagrius über Athanasios hinaus, er habe bei der Verfolgung unter Maximian ein Auge verloren: *qui effosso pro Christo oculo*[22] *sub Maximiano persecutore tali dehonestamento corporis plurimum gloriabatur* (58). Von Sertorius hatte Sallust berichtet, die Spuren seiner Taten seien seinem Gesicht anzusehen gewesen *aliquot adversis cicatricibus et effosso oculo. quin ille*

[21] Er hat die große Rede des Antonios durch Zwischenbemerkungen gegliedert: 35 *nunc iam ceteras vobis daemonum explicabo fallacias*; 43 *sed ut mea iam claudatur oratio, illud in fine commemoro.*

[22] Rosweyde hat, nach Angabe der Mauriner in Abweichung von den Handschriften, den Plural gesetzt (bei ihm Kap. 30 p. 152C), so daß die Anlehnung an Sallust nicht so sehr ins Auge fiel. — Nach Sokrates, *hist. eccles.* 1,11,2 hat Paphnutios tatsächlich nur ein Auge verloren.

dehonestamento corporis maxime laetabatur (*hist.* frg. 1,88M. nach Gell. 2,27,2). Daß es Euagrius auf sallustische Färbung ankam, verrät nichts so deutlich wie die Tatsache, daß er um dieser Wendungen willen die Übersetzung gegenüber dem Original erweitert.[23]

Der Sallust-Einfluß geht über diese besonders signifikanten Fälle hinaus. So findet sich einleitendes *igitur*,[24] die Wendungen *talia secum volvens* (4)[25] und *talia secum reputans* (11),[26] die Verbindung *aliquem ostentui facere*[27] und, fast den Zitaten zuzurechnen, *reticere melius puto quam quidquam dicere* (7, nach Sall., *Iug.* 19,2 *silere melius puto quam pauca dicere*). Andere Wendungen klingen sallustisch, doch läßt sich in den erhaltenen Werken kein Vorbild nachweisen. Ein Teil von ihnen berührt sich jedoch sehr eng mit taciteischen Formulierungen. *Amplexi sunt eius societatem* (49) erinnert an Tacitus *ann.* 6,8,1 *amicitiam ... amplecti* und *obviam occurrerunt et ... in oscula eius et amplexus certatim ruunt* (54) an *in amplexus occurrentis filiae ruebat* (*ann.* 16,32,1). Es ist nicht ausgeschlossen, daß sich in diesen Fällen beide Autoren an Sallusts Historien angelehnt haben. Wie Euagrius hat ja auch Tacitus in deutlicher Anspielung auf Sallusts Worte über Sertorius Einäugigkeit als *dehonestamentum* bezeichnet (*hist.* 4,13,2), in leichter Abwandlung allerdings als *dehonestamentum oris* und nicht *corporis*. Man könnte mit dem Gedanken spielen, auch in den zwei oben genannten Fällen die Unterschiede im Wortlaut zwischen Euagrius und Tacitus damit zu erklären, daß Euagrius als der weniger selbständige Schriftsteller sich enger an das Vorbild Sallust angeschlossen habe. Doch diese Erwägungen sind zu wenig gesichert, und es wäre voreilig, die betreffenden Wendungen als neue Historien-Zitate für Sallust in Anspruch zu nehmen.

Unmittelbare Tacitus-Kenntnis läßt sich für Euagrius nicht erweisen. Sie wäre, im Gegensatz zur Bekanntschaft mit dem Schulautor Sallust, etwas Ungewöhnliches. Für ihre Möglichkeit spricht allerdings das Beispiel Ammian, der, Landsmann des Euagrius, etwa um dieselbe Zeit in Antiochien sein von Tacitus bestimmtes Geschichtswerk geschrieben hat. Doch wo man sich an Tacitus erinnert fühlt,[28] handelt es sich viel-

---

[23] Bei der Erzählung von Paphnutios haben die Mauriner auf die Erweiterung hingewiesen und sie damit erklärt, daß Euagrius Verwechslungen mit anderen Trägern dieses Namens ausschließen wollte; derartige Begründungen versagen in anderen Fällen.

[24] 1. 8.

[25] *Cat.* 32,1; *Iug.* 113,1.

[26] *Iug.* 62,9.

[27] 35 *eas fecit ostentui* — Sall. *Iug.* 24,10; 46,6.

[28] 2 *et sexu et aetate infirmior* — Tac. *ann.* 1,56,3 *imbecillum aetate ac sexu*;

leicht nur um Elemente des Gattungsstils. Schließlich finden sich bei Euagrius auch Formulierungen, die von Curtius Rufus stammen könnten.[29] In vielen Fällen wird Euagrius, wie bei dichterischen Formulierungen, der Tradition verpflichtet sein, ohne daß an ein bestimmtes Vorbild zu denken ist.[30] Berücksichtigt man Umfang und Deutlichkeit der Imitationen, so kann kein Zweifel daran bestehen, daß Euagrius sich bewußt in die von Sallust geprägte Tradition[31] der großen römischen Geschichtsschreibung gestellt hat. Was das bedeutet, lehrt der Vergleich mit dem literarischen Rang der Vorlage.

Die Antonius-Vita des Athanasios steht in der doppelten Tradition der Philosophen-Aretalogien und der volkstümlichen Wundergeschichten.[32] Beide Gattungen gehören nicht zur Literatur hohen Stils, und bei dem Interesse des Athanasios an erbaulicher Wirkung seiner Schrift konnte hohe Literatur gar nicht sein Ziel sein. Zwar hat man Anzeichen höheren literarischen Anspruchs feststellen zu können gemeint,[33] doch die schlichte Stilisierung mit dem einfachen Satzbau und der anspruchslosen Wortwahl schließt jeden Gedanken daran aus.

Euagrius hat zunächst durch sein Bemühen um innere und äußere Verknüpfung der Ereignisse versucht, die prinzipiell ungegliederte Reihe der Wundertaten des Heiligen zu einer Geschichte seines Lebens umzu-

---

4,50,2 *aetate aut sexu imbecilli.* 6 *destruere* mit persönl. Objekt — Tac. *hist.* 1,6,1; *ann.* 2,63,3. Der oben zitierte Einleitungssatz zu Kap. 54 ist von taciteischer Struktur.

[29] 7 *varia caede* — Curt. 6,6,32. 54 *aestus intolerabilis* — Curt. 4,7,6.

[30] Euagrius schreibt Kap. 6 *ad eius se genua provolvens.* Entsprechende Verbindungen, z.T. mit Dativ statt *ad* + Accus., bei Livius, Curtius Rufus, Tacitus, Iustin; mit *advolvere* statt *provolvere* bei Sallust, Livius, Tacitus.

[31] Knapper Überblick bei C. Hosius, *Geschichte der Römischen Literatur*, Bd. I (München, 1927) 377/9, wo merkwürdigerweise Augustin nicht genannt ist. Besonders instruktiv die Zusammenstellung der Testimonia und Imitationen in der Sallust-Ausgabe von A. Kurfeß (Leipzig, 1957).

[32] Zu den Begriffen R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* (Leipzig, 1906). Zur Antonius-Vita speziell ebenda 55ff, außerdem in der späteren Abhandlung *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, SB (Heidelberg, 1914) 8. Vorher bereits K. Holl, *NJBB* 1912, 406ff; dort 421/2 der von Reitzenstein aufgegriffene und ausgeführte Hinweis auf pythagoreische Tradition. Dazu zuletzt L. Festugière, *Rev. Et. Gr.* 50 (1937) 489ff. H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*, Nachricht. d. Akad. d. Wiss. zu Göttingen 1949, 14, 360, Anm. 1 ist im Anschluß an Holl (a.a.O.) geneigt, die Selbständigkeit des Athanasios auch im literarischen Bereich im Gegensatz zur Tradition recht hoch einzuschätzen.

[33] Reitzenstein, *Wundererzählungen* 56; differenzierter und richtiger *Des Athanasius Werk* ..., 7. Reitzenstein sah den literarischen Anspruch des Athanasios in der Einlage der großen Rede des Antonios; dort ist der Stil jedoch nicht weniger einfach als in den anderen Abschnitten und der Abstand zu Euagrius nicht weniger groß (besonders aufschlußreich der Anfang von Kap. 42).

gestalten und an die Stelle des Wunderberichts die Biographie zu setzen. Die Biographie war zwar als literarische Gattung anzusehen, zur hohen Literatur jedoch gehörte sie nicht, und ihres Abstands von der Geschichtsschreibung war man sich bewußt.[34] Die Verherrlichung großer Männer aber hatte ihren Platz in der großen Literatur, in Epos[35] und Geschichtsschreibung. So mochte Euagrius sich gedrungen fühlen, seinen Heros in erhabener Form zu preisen. In Auswahl und Anordnung des Stoffes war er als Übersetzer gebunden, in der Stilgebung fühlte er sich frei. In der Anlehnung an den im Lateinischen besonders festen Stil der Historiographie hat er Ziel und Anspruch seiner bearbeitenden Übersetzung zum Ausdruck gebracht. Nicht erst Hieronymus,[36] bereits Euagrius hat es unternommen, die Heiligengeschichte in den Rang der Geschichtsschreibung zu erheben.

Bleibenden Erfolg hat er damit nicht gehabt. Die Hagiographie nach ihm war nicht so anspruchsvoll und hat sich, wo sie literarisch geworden war, mehr am Enkomion orientiert als an der historischen Biographie.[37]

(454) *Lengerich*, Am Mühlenesch 4

---

[34] Das betraf Auswahl des Stoffes und Stilisierung. Hinweise bei F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form* (Leipzig, 1901) 108 (zur griechischen Historiographie), 147 (Plutarch: Stoff), 178 (Plutarch: Stil), 199 (Nepos), 271/2 (Scriptores Historiae Augustae). Zur Probus-Vita in der Historia Augusta: J. Straub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*, Antiquitas Reihe 4, Band 1 (Bonn, 1963) 81–105. In unserem Zusammenhang wichtig Nepos praef. *non dubito fore plerosque qui hoc genus scripturae leve et non satis dignum summorum virorum personis iudicent.*

[35] Man denke an die Panegyrici Claudians.

[36] So Reitzenstein, *Wundererzählungen* 80/82 mit Anm. zu 82 über den Stil. — Wir finden hier dieselbe Vernachlässigung des Euagrius wie bei Otto (Anm. 14) und in den Wörterbüchern. Im Thesaurus fehlt der Beleg für *dehonestamentum*, der sofort auf den literarischen Zusammenhang aufmerksam gemacht hätte. Kap. 4 hat Euagrius ohne Hinweis auf die Besonderheit des Wortes *deicola*; nach dem Thesaurus steht es nur Itala *Ioh.* 9,31 (cod. δ) (gr. θεοσεβής, vulg. *dei cultor*) und Hier. *adv. Ioann.* 38 *religiosissimum et, ut verbum exprimamus e verbo, deicolam*; gemeint ist θεοσεβέστατον (*ibid.* 39 p. 408 D).

[37] Wo Heiligen- und Wundergeschichten in Dialogform gebracht werden, wie bei Sulpicius Severus und Gregor dem Großen, sind mit der Form Intimität und Erbaulichkeit gegeben, die der Geschichtsschreibung fernliegen. — Wenn sich bei Sulpicius im ersten Dialog mehrere Sallust-Anleihen finden (1,3,3: *lug.*18,8 [ausdrücklich als Zitat gekennzeichnet]; 1,5,5: *Cat.*36,4; 1,15,2: *lug.*18,2; 1,25,4: *lug.*43,5), so bedeutet das, anders als in der Chronik, nicht Anlehnung an die Geschichtsschreibung, sondern dient der Dokumentierung der allgemein literarischen Bildung der Gesprächspartner wie das Terenz-Zitat 1,9,3, das mit den Worten eingeführt wird: *quia scholasticus es, non immerito te versu comici illius admonebo...*; ähnlich 3,10,4 bei einem Statius-Zitat: *utimur enim versu scholastico, quia inter scholasticos fabulamur.*

Vigiliae Christianae 21 (1967) 103–119; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

THE LIBERTINE GNOSTIC SECT OF THE PHIBIONITES ACCORDING TO EPIPHANIUS

BY

STEPHEN BENKO

The following study is based primarily upon the *Panarion* of Epiphanius,[1] especially the 26th chapter of it. We shall concentrate on the group which he describes generally as "Gnostics". It is clear, however, that he has a definite group in mind which we will call, for the sake of convenience "Phibionites" although Epiphanius knew of many names for these people as appears from the Prooemium to the *Panarion* I,4,3–8 where he lists them in group #6 with the following remark: "Gnostics, also called Stratiotici, Phibionites, Secundians, Socratians, Zackheans, Coddians, Barborites, Barbeliotes." The same general listing also occurs in the Anakephalaeosis to *Panarion*, Book 1, part 2; *Ancoratus* 13,2; *Panarion* prooem. 5,4; 25,2,1 (where the name "Levitikoi" also is included, see 26,13,1) and 26,3,6f. Epiphanius derives the origin of this sect from the Nicolaitans, whom he describes in the previous chapter 25. Following Irenaeus, Hippolytus, Clement of Alexandria, and Eusebius, on whom he often depends, Epiphanius identifies the founder of the Nicolaitans as Nicolaus, one of the first seven deacons. He, Nicolaus, supposedly believed that the flesh should be held in contempt but gave a libertine interpretation of this principle. His followers practiced immorality and it is from this background that various immoral Gnostic sects developed – as fruits on a dung heap or scorpions and cobras from the egg of the snake, as Epiphanius asserts.

The purpose of our study is to give a close examination of the Phibionite sect. We shall do that in three phases. First, by examining their literature, second by describing their practices according to the presentation of Epiphanius, and thirdly by an attempt to uncover and to understand the basic principles of a possible Phibionite theology.

---

[1] Epiphanius, *Panarion* is quoted according to the critical edition of K.Holl, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, vols. 25, 31 and 37.

I

Not only did the Phibionites attract many followers, they also had a productive mind and exerted a great literary activity. In *Panarion* 26,8,1, and the following verses we read: "Their books are many. They display a certain *Questions of Mary*, others have several books on *Ialdabaoth* and on the name of *Seth*."

Books "*eis ton Ialdabaoth*" are also mentioned in 25,3,5 where Epiphanius speaks about the Nicolaitans. Books of Seth are mentioned in 39,5,1, when he speaks about the Sethians. He says that there were seven such books. In 40,7,4 he mentions that they claim one book for Seth and one for each of his seven sons. Several of the Nag-Hammadi writings have the name Seth in the title.

"They also speak about other books called *Revelations of Adam*."[2]

These books are mentioned only here.

"They are also bold enough to assert that other gospels were written on the name of the *apostles*, and are not even ashamed to say that our Savior and Lord Jesus Christ himself revealed these shameful things. Because in the *Questions of Mary* which are called *Great* (for there are also *Little* ones forged by them) they say that he gave her a revelation taking her to the mountain and praying, and that he took from his side a woman and began to have intercourse with her, and thus taking his semen showed that 'we need to do the same thing in order to live', and when Mary, dismayed, fell to the ground, he at once raised her up again and said, 'Why did you doubt, o you of little faith?'"

As we see, there were two books called *Questions of Mary*, one was the *Great Questions*, and the other the *Little Questions*. Neither has been thus far discovered; as a matter of fact, nothing by that or a similar title at all. From the *Great Questions* we know only what Epiphanius here says, but from the *Little Questions* not even that much. Harnack at one time advanced an hypothesis that they may be identical with the first three books of *Pistis Sophia* and this theory has been accepted by some[3] but is being rejected now by most scholars. Actually, the only basis of such an identification would be that the majority of the questions asked in the *Pistis Sophia* come from Mary Magdalene and there can be little doubt that in the books of the *Questions of Mary*, Mary Magdalene is meant.

As for the quotation itself we recognize a certain similarity with the opening verses of the Apocryphon of John. Here, too, the revelation begins with a scene on the mountain (i.e. the Mount of Olives, which is favored by the Gnostics as a place of revelation) where John sees the heavens opened. He is afraid and falls to the ground.

---

[2] A book of this title is now published in A. Böhlig and P. Labib, *Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hamadi*, 1963.

[3] See e.g. Hans Leisegang, *Die Gnosis* (Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 4. Auflage, 1955) p. 353ff.

A child appears to him who looks like an old man and addresses him with the same words, "John, why do you doubt." (see *Mt.* 14,31). Let us now continue with verse 4:

"And they say that this is what was said in the gospel, that 'if we spoke to you about the earthly and you did not believe how will you believe the heavenly things?' (*Jn.* 3,12) and (the saying) 'When you see the Son of Man ascending to the place where he was before' (*Jn.* 6,62), that is to gather the seed from where it came out; and that when he said 'if you do not eat the flesh and drink my blood' (*Jn.* 6,53), and when the disciples were upset and cried, 'Who is able to listen to this?' they claim that this obscenity was meant. For this reason they were upset and withdrew from him (*Jn.* 6,66) because they were not strong in the *plēroma*. And when David said, 'He is like a tree planted by the streams of waters which will give its fruit in its time' (*Ps.* 1,3), he speaks, they claim, about the male organs. They say that the sentences 'at the *exodos* of waters' and 'which gives its fruit' mean the emission of gratification. And (the sentence), 'and its leaf shall not wither' means that we should not let it fall on the ground but eat it."

The psalm quotation 1,3 is taken from the LXX where it stands as follows: "Καὶ ἔσται ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων, ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ καὶ τὸ φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀπορρυήσεται." The word διέξοδος is composed of διά and ἔξοδος and thus the primary meaning of the word is "a passage throughout". However, if we leave out the preposition διά the word that remains is ἡ ἔξοδος composed of the preposition ἐξ, and ὁδός, and the meaning is "a way out, going out." We notice that the Phibionite exegesis rests upon this slight alteration of the text: instead of διέξοδος they read ἔξοδος i.e. the "going out of waters", which is then easy to refer to the fluid of emission. Further, let us notice the verb ἀπορρυήσεται. This verb comes from ἀπορρέω – future ἀπορυήσομαι; it is not in the New Testament but we find it in the LXX and twice in Barnabas. The meaning is "to flow down", or figuratively from the leaves of a tree, "to fall down". (This is not to be confused with the verb ἀπορέω "to be wanting" which occurs frequently in the New Testament). The Gnostic exegetes, of course, remember that ἀπορρέω is behind the noun of ἀπόρροια, which means emission of semen, and they come to their remarkable conclusion.

Another example of such interesting exegesis is mentioned in 26,9,2ff. Here Epiphanius says of the Phibionites: "They say that when (the Scripture says that) Rahab put a red cord in the window, that does not mean real cord but the female sexual parts and the *kokkinon* (scarlet) means the blood of menstruation, and when it says, 'Drink water from your own vessel' it means the same."

The first Scripture passage here refers to *Joshua* 2,8, where the Israelite spies say to Rahab the harlot: "Behold when we come into the land, you shall bind this scarlet cord in the window through which you let us down." The LXX translates the key words here as τὸ σπαρτίον τὸ κόκκινον. Our Gnostic exegetes conveniently forget about τὸ σπαρτίον and concentrate on the symbolic meaning of τὸ κόκκινον. Now, we know that red was considered a magical color and the most logical thing would be to assume that the scarlet cord given to Rahab was some kind of an amulet or

perhaps a cord on which a signet was hung. Something similar occurs also in *Gen.* 38,18. This is the story in which Judah believes Tamar to be an harlot. Then we read: "He said, 'What pledge shall I give you?' She replied, 'Your signet and your cord, and your staff is in your hand.'" The signet and cord of Judah could be the same as what the Israelite spies have worn.

In this light, the Gnostic exegesis is definitely far-fetched, but they were not the only ones to bypass the obvious for the fanciful. As a matter of fact, they may have been influenced here by some of the church fathers who were also unwilling to accept the Rahab story at its face value. For example, here is how I *Clemens* 12 explains *Joshua* 2,8: "They also gave her a signal that she should hang a piece of scarlet from her house, thus showing that all who believed and set their hope on God should have redemption through the blood of the Lord. You see, dear friends, that there was not only faith but prophecy in this woman."

Similar is the exegesis of Justin Martyr, *Dialogue* III: "For the sign of the scarlet thread, which the spies sent to Jericho by Joshua, son of Nun, gave to Rahab the harlot, telling her to bind it to the window through which she let them down to escape from their enemies, also manifested the symbol of the blood of Christ, by which those who were at one time harlots and unrighteous persons out of all nations are saved, receiving remission of sins, and continuing no longer in sin."[4]

The second Scripture passage, "Drink water from your own vessel", is taken from *Proverbs* 5,15. In the LXX: "πῖνε ὕδατα ἀπὸ σῶν ἀγγείων." The word τὸ ἀγγεῖον means first, a vessel in general, or, in a specific sense, a bucket, a reservoir, or even a coffin or urn. The secondary meaning is with respect to the human body: in classical Greek this word is used meaning the lung or the stomach or the female breast. From here it was often used in an undetermined way generally as "body", much in the same sense as σκεῦος.[5] The Gnostic exegesis relies evidently upon the secondary meaning of the word and here again they are not without an orthodox example. For the word σκεῦος, which occurs in the New Testament 23 times, (ἀγγεῖον only once in *Mt.* 25,4), can also have a double meaning either as a "vessel, instrument" or with respect to the human body. In I *Peter* 3,7, e.g. the woman is called ἀσθενέστερον σκεῦος "weaker sex". And we have, of course, the well known passage in I *Thess.* 4,4 τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος, which is variously translated either as "one's own body" or "one's own wife".

But let us now return to the rest of the Phibionite literature. According to 26,1,3 they also possessed a so-called *Book of Noria.* This book, mentioned also by *Irenaeus* I,30, relates the story of Noria, daughter of Adam and wife of Noah. She served the "anō dunameis" but Noah served the Archon of this world. Therefore Noria set fire to the ark three times and thus "showed that what was taken from the Mother above through the Archon who made the world and the other gods with him and the angels and daimons should be collected through the male and female fluids from the power which is in the body" (26,1,8–9). The *Book of Noria* was also used by the Sethians and the Ophites and we take the word of Jean Doresse that the writing entitled *The Hypostasis*

[4] *The Ante-Nicene Fathers* I, p. 254.

[5] H.G.Liddell and R.Scott, *A Greek-English Lexicon* (Harpers, 1883).

of the Archons in the Nag Hammadi library (#39 according to Doresse) is an abridgment of the *Book of Noria.*[6]

Next, Epiphanius mentions the *Gospel of Eve* and gives the following quotation (26,3,1): "I stood upon a high mountain and I saw a tall man and another short one and I heard something like the sound of thunder and I approached to hear and he spoke to me and said, '*ego su kai su ego*' and where you are I am there and in everything I am sown. And if you wish you can collect me and when you collect me you collect yourself."

This sounds somewhat similar to what we read in the *Pistis Sophia* 96, where Jesus says about people who shall receive the mystery of the Ineffable: "those men are I and I am they." We may also compare the saying with *Pap. Ox.* 1, lines 24–31, "Jesus says: Wherever there are two they are not without god and wherever someone is alone, I say, I am with him. Turn up the stone and you fill find me there. Split the wood and there I am."

The Gospel of Thomas has this in two separate sayings, 31 and 77. Logion 31: "Jesus said: Where there are three gods they are gods. Where there are two or one, I am with him." Logion 77: "Jesus said: I am the light which is over everything. I am the All; from me the All has gone forth and to me the All has returned. Split the wood: I am there. Lift up the stone, and you will find me there."

And finally, let us recall that according to Irenaeus I,13,2ff Markos seduced several women by talking to them in complimentary words such as: "I am eager to make you a partaker of my Charis ... The place of your angel is among us; it behooves us to become one ... Adorn thyself as a bride who is expecting her bridegroom, that thou mayest be what I am, and I what you are... (ἵνα ἔσῃ ὃ ἐγὼ καὶ ἐγὼ ὃ σύ)."[7]

Then again we have a quotation from the *Gospel of Philip* which, however, as we will recognize at once, is a different *Gospel of Philip* than the one discovered in Nag Hammadi. This is what we have in the *Panarion* (26,13,2–3): "The Lord revealed to me what the soul has to say when it goes up to heaven and how it should answer to each of the powers above: 'I have recognized myself and I have collected myself from everywhere and I have not sown children to the Archon, but have uprooted his roots and I have gathered the scattered members and I know who you are. I am from those that are above.' And thus they say, it is freed. But if it is found to have borne a son it is kept beneath until it is able to take its children and bring them back to itself."

Such magical formulas are to be found in abundance in the *Pistis Sophia* and in the two *Books of Jeu.* Also, there is a similar quotation in Irenaeus I,21,5. We also

---

[6] Jean Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (New York, Viking, 1960) pp. 159 and 163.

[7] For further references see K. Holl, *op. cit.*, vol. I, p. 278.

notice that this quotation cannot be traced in the *Gospel of Philip* that was discovered in Nag Hammadi.

Immediately after this quotation from the *Gospel of Philip*, Epiphanius relates a story with reference to the prophet Elijah. Whether this is taken from a different book – perhaps a writing that bore the name of Elijah – or whether we should think of it as coming from the same source as the preceding quotation, is difficult to decide. At any rate, it says that after Elijah "was taken up, he was immediately again thrown back into the world. Because a daimon came, took hold of him and asked him, Where are you going? I have children from you and you cannot go up and leave your children here! And he asked, How can you have children from me, when I lived in holiness? She said: Indeed, many times in your dreams when you had an emission I was the one who received the sperm from you and bore you sons". ("Pollē de mōria tōn ta toiauta legontōn" – "Great is the foolishness of those who say such things!" adds Epiphanius disapprovingly) (26,13,5–6).

Yet another writing in use by these Gnostics was something that Epiphanius identifies as the *Genna Marias* (26,12,1 ff.). "Genna" may mean here either the birth or the genealogy of Mary, and from the quotation that Epiphanius gives, it is possible to think that Mary, the mother of Jesus, is meant. If this is true, then we have here one of the very few evidences that the Gnostics had some interest in the mother of Jesus. "They have the audacity for a great number of false writings. They say that there is a certain book, the *Genna Marias*, in which they maintain many terrible and pernicious things which they put in there. For they say that Zachariah was killed in the temple because, they say, he saw a vision and from fear, when he wanted to tell the vision, his mouth was stopped. For he saw, they say, at the hour of the incense offering as he was offering, a man standing, they say, having the form of an ass. And when he came out, they say, and wished to say, Woe to you, whom are you worshipping? he who appeared to him in the temple stopped his mouth that he might not be able to speak. But when his mouth was opened that he might speak then he revealed it to them and they killed him. And so, they say, died Zachariah. They say that it was to this end that the high priest was charged by the law-giver himself to wear bells, in order that, whenever he entered to do priestly service, he who was worshipped hearing the sound might hide himself that the likeness of his form might not be discovered" (26,12,1–4).

This section and especially the problem of the god in the form of an

ass – or perhaps with the head of an ass as the object of worship among the Jews, has been examined several times. The relevant literature is listed in Hennecke[8] and Doresse.[9]

By their title, but without giving any further detail, Epiphanius also mentions certain prophecies of *Barkabbas* and an *Euaggelion teleiōseōs* the contents of which are unknown.

An impressive list of books, indeed! And these alone would be sufficient to give us an insight into the teachings of these Phibionites. Fortunately, however, Epiphanius also gives us a good description of how this sect practiced what it taught. We turn now to this problem.

II

We read in *Panarion* 26,4 and 5: "I will now come to the place of depth in their deadly story (for they have various false teachings about pleasure). First, they have their women in common. And if someone appears for whom their teaching is strange, they have a sign, men for women and women for men. When they extend the hand for greeting at the bottom of the palm they make a sort of tickling touch and from this they ascertain whether the person who appeared is for their religion. After they have recognized each other, they go over at once to eating. They serve rich food, meat and wine even if they are poor. When they thus ate together and so to speak filled up their veins from the surplus of their strength they turn to excitements. The man leaving his wife says to his own wife: Stand up and make love with the brother (*'Poiēson tēn agapēn meta tou adelphou'* – 'Perform the *agapē* with the brother'). Then the unfortunates unite with each other, and as I am truly ashamed to say the shameful things that are being done by them, because according to the holy apostle the things that are happening by them are shameful even to mention (*Eph.* 5,12), nevertheless I will not be ashamed to say those things which they are not ashamed to do, in order that I may cause in every way a horror in those who hear about their shameful practices. After they have had intercourse in the passion of fornication they raise their own blasphemy toward heaven. The woman and the man take the fluid of the emission of the man into their hands, they

[8] Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* (3rd ed. Tübingen, 1959) vol. 1, p. 255f (E.T. by R. McL. Wilson, Philadelphia: Westminster, 1963, p. 345).

[9] Doresse, *op. cit.*, p. 41f.

stand, turn toward heaven, their hands besmeared with the uncleanness, and pray as people called '*Stratiotikoi*' and '*Gnostikoi*', bringing to the father the nature of all that which they have on their hands, and they say: 'We offer to thee this gift, the body of Christ'. And then they eat it, their own ugliness, and say: 'This is the body of Christ and this is the Passover for the sake of which our bodies suffer and are forced to confess the suffering of Christ.' Similarly also with the woman: when she happens to be in the flowing of the blood they gather the blood of menstruation of her uncleanness and eat it together and say: 'This is the blood of Christ.' Therefore, when they read in the book of Revelation, 'I saw a tree that brought twelve kinds of fruit each year and he said to me, this is the tree of life' (Epiphanius quotes very freely from *Apoc.* 22:2), they allegorize it to mean the monthly flow of the female blood. They have intercourse with each other but they teach that one may not beget children. The corruption is committed by them not for the sake of begetting children but for the sake of pleasure, because the devil plays with them and mocks the image formed by God. They bring the pleasure to its end, but they take to themselves the sperm of their uncleanness, not to place it down deep for the begetting of children, but to eat their shame themselves. And if someone from among them is detected to have let the natural emission of semen go in deeper and the woman becomes pregnant, then hear, what even worse they do: they pull out the embryo in the time when they can reach it with the hand. They take out this unborn child and in a sort of mortar pound it with the pestle and into this mix honey and pepper and other certain spices and myrrh, in order that it may not nauseate them, and then they come together, all this company of swine and dogs, and each communicates with the finger from the bruised child. And after they have finished this cannibalism finally they pray to God, saying, that we did not let the Archon of this desire play with us but collected the mistake of the brother. And this they also consider to be the perfect Passah. Many other horrible things are done by them. For when they again get into this rage among themselves, they smear their hands with their own emission. They stretch them out and pray with the besmeared hands naked in the whole body that through this practice they may find with God free conversation. But they take care of their bodies day and night, women and men, with creams, lotions and foods, and devote themselves to the bed and drunkenness. They curse the man who fasts because they say that one should not fast, for fasting is the work of the

Archon who made this *aiōn*. Rather one should nourish himself in order that the bodies may be strong so that they may give the fruit in its time."[10] Later, in 26,9,6 ff. Epiphanius says that these Phibionites, or at least a group of them, dedicated their sexual unions to the names of 365 archons. The men would say to the women: "Have intercourse with me so that I can lead you to the archon." At each intercourse they name the name of one of the archons and then pray: "I bring you to so-and-so in order that you may be brought to so-and-so." The next intercourse they dedicate to another archon, and so forth. The meaning of this is to guarantee safe passage through the sphere ruled by each particular archon. Finally when a member had worked through the names twice (730 "offerings"; a complete ascent and descent), he would say: "I am the Christ, since I have descended through the names of the 365 archons."

Irenaeus I,31,1–2, also mentions this later practice.

At this point we have to stop to examine the reliability of this account. Epiphanius stands accused as not being always accurate as a historian. G. R. S. Mead, in his introduction to the translation of *Pistis Sophia*, has this to say about his reports on the Gnostics: "Epiphanius in his youth had certain unfortunate experiences with the adherents of a libertinist sect in Egypt and the moral shock it gave him seems to have warped his judgment as a historian in this part of his work; it led him to collect every scrap of evidence of obscenity he could lay his hand on and every gross scandal that had come to his ears, and freely to generalize therefrom."[11]

Perhaps we should be somewhat more lenient with Epiphanius. After all, Doresse himself admits that at least some of the accounts of Epiphanius have been confirmed by the Nag Hammadi documents;[12] and the fact that Epiphanius had first-hand knowledge of these practices underlines the credibility of his account. Indeed, reading these sections, we ourselves would ask automatically, How is it that he knows so well and intimately these things which were supposed to be done in secret and only by those who recognized each other by a certain sign when they shook hands with each other? Epiphanius himself realized that this

---

[10] For this and the following see especially H. Leisegang, *op. cit.*

[11] G.R.S. Mead, *Pistis Sophia* (London, 1896). Second ed. 1921, repr. 1955, p. xxxiii f.

[12] Doresse, *op. cit.*, p. 250f.

question would come up in the mind of his readers. Therefore at the end of this chapter, i.e. 26,17,1 ff., he himself related how as a young man he frequented such a sect. He gained the confidence of several women, among whom, he says, there were many "*eumorphotérai*" and "*euprosōpótatai*" who tried zealously to save him from the hands of the archon by the techniques described above. Thus he was also able to read several of their books, too, and when he gained sufficient knowledge of them he severed his connection with them. But, he admits, their temptation of him was great, and he attributes it solely to the power of God that he escaped without succumbing. Only so was he able to praise God and say: "Let us sing to the Lord, for he has triumphed gloriously; the horse and his rider he has thrown into the sea!"

Neither is Epiphanius alone in relating these practices of the Phibionites. References to them we find in at least two other Gnostic documents, the *Pistis Sophia* and *Second Book of Jeu*.[13] To be sure, both documents condemn these practices in very strong language and this in itself proves that the Phibionites were important enough to be remembered.

This is what we read in *Pistis Sophia*, ch. 147: "Thomas said: 'We have heard that there are some on the earth who take the male seed and the female monthly blood and make it into a lentil porridge and eat it saying: 'We have faith in Esau and Jacob! Is this then seemly or not?' Jesus was angry with the world in that hour and said unto Thomas: 'Amen, I say, this sin is more heinous than all sins and iniquities. Such men will straightway be taken into the outer darkness and not be cast back anew into the sphere, but they shall perish, be destroyed in the outer darkness in a region where there is neither pity nor light, but howling and grinding of teeth. And all the souls which shall be brought into the outer darkness, will not be cast back anew, but will be destroyed and dissolved.'"

The *Second Book of Jeu*, ch. 43 says this: "As he (i.e. Jesus) said this he spoke again to his disciples: 'These mysteries, which I am about to give to you, keep and give to no men except when they are worthy of them. Do not give them to father, or mother, neither brother, nor sister ... Do not give them to any female or to any man who stands in any kind of faith to these 72 archons or serves them, nor give them

[13] *Pistis Sophia* and the *Two Books of Jeu* are quoted according to the edition of C. Schmidt, *Koptisch-Gnostische Schriften* I. Second ed. revised by W. Till. *GCS* vol. 45 (Berlin, 1954).

to those who serve the eight *dunamis* of the great *archon*, i.e. those who eat the blood of menstruation of their uncleanness and the semen, as they say: "We recognized the true knowledge and we pray to the true God." But their God is evil. Listen to me that I may declare to you his position. He is the third *dunamis* of the great *archon* and his name is Taricheas, son of Sabaoth of Adamas; he is the enemy of the kingdom of heavens, and his face is that of a wild boar, his teeth protrude from his mouth and another face, that of a lion is on the back.'"

The *Pistis Sophia* was written around 250–300 AD and the two *Books of Jeu* were composed sometime in the first half of the third century, which puts us back about one hundred years from the time when Epiphanius wrote. Without doubt, our sect existed already at that time, and this is borne out by Origen (about 185–253/54 AD), who in *Contra Celsum* VI,27, says as follows: (Celsus) "appears to me, indeed, to have acted like those Jews who, when Christianity began to be first preached, scattered abroad false reports of the Gospel, such as that Christians offered up an infant in sacrifice, and partook of its flesh; and again, that the professors of Christianity, wishing to do the works of darkness, used to extinguish the lights in their meetings, and each one to have sexual intercourse with any woman whom he chanced to meet."[14] A surprisingly correct rumor of what the Phibionites actually did in their meetings!

Clement of Alexandria (died 215 AD), in the *Stromateis* II,2, also describes these sexual aberrations as practices of the Carpocratians. There is also a very interesting section by Minucius Felix in the dialogue *Octavius*, IX (around 200 AD). Here the pagan Caecilius says about the Christians: "Assuredly, this confederacy ought to be rooted out and execrated. They know one another by secret marks and insignia, and they love one another almost before they know one another. Everywhere also there is mingled among them a certain religion of lust, and they call one another promiscuously brothers and sisters, that even a not unusual debauchery may by the intervention of that sacred name become incestuous ... Now the story about the initiation of young novices is as much to be detested as it is well known. An infant covered over with meal, that it may deceive the unwary, is placed before him who is to be stained with their rites: this infant is slain by the young pupil, who has been urged on as if to harmless blows on the surface of

[14] *ANF* 4, 585.

the meal, with dark and secret wounds. Thirstily – O horror! – they lick up its blood; eagerly they divide its limbs. By this victim they are pledged together; with this consciousness of wickedness they are covenanted to mutual silence. Such sacred rites as these are more foul than any sacrileges. And of their banqueting it is well known, all men speak of it everywhere... On a solemn day they assemble at the feast with all their children, sisters, mothers, people of every sex and of every age. There, after much feasting, when the fellowship has grown warm and the fervor of incestuous lust grown hot with drunkenness, a dog that has been tied to the chandelier is provoked by throwing a small piece of offal beyond the length of a line by which he is bound, to rush and spring; and thus the conscious light being overturned and extinguished in the shameless darkness, the connections of abominable lust involve them in the uncertainty of faith..."[15]

The description by Epiphanius of the Phibionite meals is again, essentially, the same as we read here. We must come to the painful recognition of the fact that the charges of the pagans against Christians involving immoral sexual rites and murdering of children were not at all unfounded. We must remember that the Gnostic sects posed as Christians and e.g., in Alexandria, the Phibionites were expelled from the church only after Epiphanius denounced them and individually identified them. A non-Christian quite naturally could not make any distinction between orthodox Christianity and Gnosticism and the malpractices of the libertine Gnostics were held against all Christians indiscriminately. In the light of all these supporting evidences there is no reason to doubt the accuracy of Epiphanius' description.

III

But what was behind all that? Can we settle the whole question by simply branding these people as immoral who would find satisfaction in weird sexual practices? Irenaeus says (1,31,1–2) that the Cainites, Sodomites and Carpocratians practiced sinful things because by doing them they throw into confusion the entire present order of the world which is the work of the creator. This they call "*solvere opera hysterae*", i.e. "to dissolve the works of Hystera" (the creator-god), and for a

[15] *ANF* 4, 177f.

Gnostic this is the primary concern and obligation. Already this statement of Irenaeus shows that we cannot simply put aside libertine Gnostics as sexual deviates. This is especially true concerning the Phibionites. The Phibionites were a religious group and in Alexandria one did not have to pose as a religious person in order to be able to commit acts of immorality. Besides, some of their ceremonies were so nauseating that they had to use artificial means (strong spices, etc.) to be able to partake in them.

Who but a religiously fanatic would do such things? But, again, for a fanatic, nothing is prohibitively abominable that serves a supposedly religious end. And this was the case with the Phibionites. As L. Fendt[16] has shown, even the unfriendly way in which Epiphanius describes their dinner fellowship displays certain liturgical characteristics, among which the following four are especially important: (1) first, the idea of eating together itself; (2) second, the phrase "Perform the *agapē* with the brother"; (3) the prayer of dedication after the act; and (4) finally the closing confession.

Now, about (1) we know that the idea of eating together was already alive in the pagan sacrificial meals but more prominently in the Christian practice of "breaking bread together" which may have been a pre-Pauline predecessor of the celebration of the Eucharist.[17] It is indeed possible that the fellowship dinner of the Phibionites was for them a eucharistic meal in which the basic element was the "*unio mystica*" with the deity. This was achieved, as the climax of the meeting, with the producing and offering of the sperm, which is that life-giving element in man that is divine, indeed a part of God himself.

(2) The phrase, "Perform the agape with the brother" — "Ποίησον τὴν ἀγάπην μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ" sounds very much like a fixed liturgical formula and Epiphanius has it between quotation marks too, giving the impression that it was always used in the same way. Whether it has anything to do with the primitive Christian practice of the φίλημα ἀγάπης mentioned in I *Pt.* 5,14 and in the form φίλημα ἅγιον *Rom.* 16,16; I *Cor.* 16,20; II *Cor.* 13,12; I *Thess.* 5,26, would be interesting to see.

Yet already in the New Testament we see that the "holy kiss" of Paul

---

[16] L. Fendt, *Gnostische Mysterien* (München, Kaiser Verlag, 1922).

[17] Oscar Cullmann, *The Meaning of the Lord's Supper in Primitive Christianity.* Ecumenical Studies in Worship, No. 1. Essays on the Lord's Supper (Richmond, Va., John Knox Press, 1958) p. 16.

changes into the "kiss of love" in I *Pt.* in which one could find without difficulty a scriptural basis for abuse. We read in Hippolytus, *Refutation* 6,14, that already Simon's followers advocated promiscuous intercourse, with the argument that "all earth is earth, and there is no difference where anyone sows provided he does sow". Then Hippolytus adds these words: "But even they congratulate themselves on account of this indiscriminate intercourse asserting that this is perfect love (ταύτην εἶναι λέγοντες τὴν τελείαν ἀγάπην) and employing the expressions 'holy of holies' and 'sanctify one another'."[18] Scornfully Clemens in the *Stromateis* III,4,27, calls this sort of love πάνδημος Ἀφροδίτη ("street-walker"), but we have no reason to doubt that for a Phibionite Gnostic this was a religious function. It was "perfect" love, too, in the sense that it was not directed toward the end of generating children to the partners or for any other selfish end but exclusively for the purpose of leading and being led to God in the strictest sense of what the man said to the woman: "Have intercourse with me so that I can lead you to the archon."

(3) The prayer of dedication "We offer to thee this gift, the body of Christ" and the (4) confession "This is the body of Christ... etc." show beyond doubt that this was a liturgical act and the Phibionites considered this to be the perfect form of celebrating the Eucharist. The words are strikingly similar to the ones we use even today in many Protestant eucharistic services. (The Presbyterian: "And here we offer and present unto Thee ourselves, our souls and bodies, to be a reasonable, holy, and living sacrifice; and we beseech Thee, mercifully to accept this our sacrifice... etc."). Here is also the idea of offering up the body of Christ each time this Eucharist is celebrated. The object of the dedicated sacrifice is identified with the body of Christ in a realistical, physical sense. Only, there is no bread, the substance of which is transformed: it is the life-substance of man, the sperm, which is identified with Christ.

All this comes naturally from the Phibionite world-view, and once a person accepted this world-view the rest will not be difficult to follow. According to this world-view, which is basically that of the Nicolaitans, the primordial Spirit brought forth Barbelo, who is also called Prounikos. Barbelo brought forth Ialdabaoth, or Sabaoth, who is the creator of the lower world. (See Epiphanius 25,2,2f., where all this is described). This means that not only the archons of the lower world but everything

[18] *ANF* 5, 80.

created and living has a spark of Barbelo's power, which is thus scattered all over. When Barbelo herself heard Ialdabaoth saying "I am the Lord and there is no other, besides me there is no other" (*Is.* 45,5) she at once realized that the creation of the world was an error. She set out, therefore to regain as much of her power as she could. She appeared to the archons in a beautiful form, seduced them, and when they had an emission she took their sperm, which contained the power originally belonging to her. On the basis of this story we could easily conclude in what salvation would consist: it is the gathering and collecting of the power of Barbelo and leading it back to its original condition. Since this power is physically available in the generating substances of men, it is clear that the collecting and offering of these serve salvation in the most perfect way.

That is what the Nicolaitans already said: "We gather the *dunamis* of Prounikos from the bodies through the fluids of the begetting power (*gonē*) and the menstrual blood" (25,3,2). This will also explain the view of the Phibionites about other *living* matter. Let us hear how Epiphanius describes them: "They also say that the flesh is perishable and will not rise because it is the archon's. And the power which is in menstruation and in the sperm they call *psyche*, which would be gathered and eaten. And whatever we eat, flesh or vegetables or bread or anything else, we do a favor to the creatures because we gather the psyche from everything and we take it with us '*eis ta epourania*'. Therefore, when they receive all kinds of meat they say, 'Let us save our race'. And they say that it is the same *psyche* which is dispersed in animals and beasts, fishes, snakes, men, vegetables, trees and anything that is produced" (26,9,3–4). Procreation is wrong because it only divides this psyche and prolongs the time the psyche must spend in this world. A person who has children must wait until he can gather his children to himself; this is the reason why Elijah was thrown back into the world. What man must do therefore is to collect himself, "and thus he will go over into the upper part, where the mother of the living, Barbero or Barbelo is, and thus the soul is saved" (26,10,10).

We can call this a theology of σύλλεξις. Using now an orthodox Christian terminology this theology may be reduced to one basic principle: In every man there is a spark of the living spirit of God. Salvation is to liberate this spiritual substance from the prison of the material and bring it back to its place of origin. As Leisegang has pointed out, this thesis is not very far from primitive Christian thinking. We read

in I *John* 3,9 the following statement: "πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει." That the "sperm of God" is in the believer is certainly not far removed from the idea that the place of the point of connection between God and man is to be found in the sperm. Furthermore, the idea that salvation of the universe is a great work of collection lies hidden in texts such as *Ephesians* 1,9–10: "For he has made known to us in all wisdom and insight the mystery of his will, according to his purpose which he set forth in Christ as a plan for the fulness of time, to *unite all things in him*, things in heaven and things on earth."

In the same manner, Irenaeus held that universal salvation is *recapitulatio*, *anakephalaiosis*, a work of summing up, bringing together. In *adv. Haer.* V,1,2 he says: "For He would not have been one truly possessing flesh and blood, by which He redeemed us, unless He had summed up in Himself the ancient formation of Adam." The idea returns with Augustine in an almost painfully realistic interpretation of *Mark* 13,27: "He shall gather together his elect from the four winds." Augustine has this to say about this verse: "He gathereth all his elect from the four winds: therefore, from the whole world. For Adam himself (this I had said before) signifieth in Greek the whole world; for there are four letters A, D, A and M. But as the Greeks speak, the four quarters of the world have these initial letters, Ἀνατολή they call the East; Δύσις the West; Ἄρκτος the North; Μεσημβρία the South: thou hast the word Adam. Adam therefore has been scattered over the whole world. He was in one place and fell, and as in a manner broken small, he filled the whole world: but the mercy of God gathered together the fragments from every side, and forged them by the fire of love, and made one that was broken. The Artist knew how to do this; let no one despair: it is indeed a great thing, but reflect who that Artist was. He who made restored: He who formed reformed. What are righteousness and truth? He will gather together His elect with Him... etc."[19]

Our Gnostics certainly did not have to look too far for parallels of their own theology of *syllexis*. They probably considered these statements of the fathers as old-fashioned opinions which they had superseded and perfected. And this was probably the case with the celebration of the Eucharist. The idea of the "*unio mystica*" with Christ is an integral part of the Christian celebration of the Eucharist to which

[19] *In Ps.* 96,15; *NPNF* 8,474f. See also *in Joh. Tractate* 10,12 and *Tractate* 9,14.

comes the idea of the gathering together of the believers who become one body by partaking of the one bread. The participant of the Christian Eucharist also looked forward to an eschatological consummation and thus we see that even in this respect Gnostic deviations have built upon, or perhaps just simply absorbed, basically Christian principles. According to the *Didache* 9,4 the following was part of an eucharistic prayer: "Just as this piece of bread was scattered over the mountains and then was gathered together and became one, so let your church be gathered together from the ends of the earth into your kingdom." Similarly also *Didache* 10,4 "Remember, Lord, your church, to save it from all evil and to make it perfect in your love, and gather it together in its holiness from the four winds, into your kingdom..." With the same ideas in mind a Gnostic may have said the prayer which was preserved for us at the end of the *Second Book of Jeu*: "Hear me, as I praise Thee O First Mystery ... Save all my parts which are scattered since the creation of the cosmos in the archons, δεκανοί and λειτουργοί of the ninth Aeon: gather them in and take them up into the Light."[20]

Media, Pa. 19063,
18 Carriage Drive

[20] C.Schmidt, *op. cit.*, p. 330f.

Vigiliae Christianae 21 (1967) 120–127; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

SOME NOTES ON EPISTULA XXII OF ST. JEROME

BY

J. J. THIERRY

22,1: *Grande miraculum: pater filiam cohortatur: "ne memineris patris"*. Labourt[1] translates: Grande merveille! un père exhorte sa fille: "Ne te souviens pas de ton père". Wright[2]: A wonder: a father charges his daughter: "Do not remember your father". Mierow's translation likewise reads: A great marvel: a father exhorts his daughter, etc.[3] Jerome's exposition is based upon *Ps.* 44 (45),11: *Audi, filia, et vide et inclina aurem tuam et obliviscere populum tuum et domum patris tui.* In *Ep.* 65 (*Ad Principiam Virginem*) he gives a more systematic interpretation of the whole psalm. In that letter Jerome makes a point of ascertaining who in the various parts of the psalm are the speaker and the person addressed: First it is the Holy Ghost who speaks to the King-Bridegroom; *exin persona Patris inducitur loquentis ad sponsam Filii sui et cohortantis eam, ut veteris gentilitatis et idolatriae errore contempto...* (65,16). The father who exhorts is therefore God the Father (cp. also 65,17: *filia ad quam Deus loquitur*); the daughter who is exhorted is the bride of his Son. Furthermore both 22,1 and 65,16 show that the father she is to forget is the Devil, the "original father",[4] of whom we all are by nature.[5] *Ep.* 22,1 therefore does not refer to a father who says to his own daughter that she is to forget her father. And the translation accordingly ought not to be: a father exhorts his daughter, but: a father exhorts a daughter.

22,4: *Cecidit lucifer qui mane oriebatur, et ille qui in paradiso deliciarum nutritus est, meruit audire: "si alte feraris ut aquila, inde te detraham, dicit Dominus"*. The words *ille qui in paradiso deliciarum nutritus est*

---

[1] J. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres*, Tome I (Paris, 1949) (Budé).

[2] F. A. Wright, *St. Jerome, Select Letters* (London–Cambridge (Mass.), 1954) (Loeb).

[3] C. C. Mierow, *The Letters of St. Jerome* (London, 1963) (ACW 33).

[4] *antiquus pater* (65,16).

[5] *tali primum parente generati nigri sumus* (22,1).

are translated by Labourt as follows: celui qui avait été nourri dans le jardin de délices, and in a note he adds: C'est-à-dire Adam. The latter observation is open to challenge. The fact is that the whole sentence deals with the fall of the proud Lucifer, in view of which Jerome not only cites *Obadiah* 4, but moreover the sentence contains two allusions to the Old Testament, the second of which apparently escaped the attention of Hilberg,[6] Labourt and Wright. With reference to "he who was reared in the paradise of pleasure" T. C. Lawler, who provided the introduction and notes to Mierow's translation, too, only makes the comment: cf. *Gen.* 2,15. But in this way we are at fault in the interpretation of this place, since Jerome saw a reference to the fall of Lucifer not only in the prophecy of Obadiah[7] and in the taunting song on the king of Babylon (*Isaiah* 14), but also in the lamentation over the prince of Tyre (*Ezekiel* 28). In the above-quoted words *Cecidit – nutritus est*, he first alludes to *Isaiah* 14,12: *Quomodo cecidisti de coelo, Lucifer, qui mane oriebaris*?[8] Next to *Ezekiel* 28,13: *In deliciis paradisi Dei fuisti.*[8]

The passage from Ezekiel is fully discussed by him in the ninth book of his *Comm. in Ezechielem.* Here he emphatically stresses the idea that these words do *not* refer to a human being: *Nequaquam hominem esse de quo scribitur, sed contrariam fortitudinem, quae quondam in Dei paradiso commorata sit.*[9] He accordingly sees a connection with what Jesus says about Satan falling from heaven (*Luke* 10,18): *unde in terram proiectus es, qui ante habitabas in monte Dei. De quo et Isaias scribit: "Quomodo cecidit Lucifer, qui mane oriebatur?" Et Salvator in Evangelio: "Videbam", inquit, "Satanam quasi fulgur de coelo cadentem".*[10] On the strength of this interpretation it may be safely assumed, firstly that Jerome in *Ep.* 22,4 by the words *ille qui in paradiso deliciarum nutritus est*, likewise means Lucifer, and secondly that he is thinking of *Ezekiel* 28,13.

As to the *form*, the rendering of Ezekiel's words in *Ep.* 22,4 deviates indeed from that in the *Comm. in Ezechielem.* The former reads: *in*

---

[6] I. Hilberg, *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, I (Wien–Leipzig, 1910) (CSEL LIV).

[7] In his *Comm. in Abdiam* Jerome is thinking, however, of the heretics and of the flesh, when in his interpretation he comes to speak about the *intelligentia spiritualis*: *Quis enim haereticorum non in superbiam extollitur?... tumorem haereticae mentis ostendit... Dixi supra, hoc ipsum et adversum carnem posse intelligi... Quod in haereticis et in carne intelleximus, contra Iudaeos quoque intelligi potest* (*PL* 25, 1103–1104).

[8] Vulg.

[9] *PL* 25, 270. See also 272: *Ex quo ostenditur ad hominem urbis Tyriae principem hoc pertinere non posse.*

[10] *Ibid.* 273.

paradiso deliciarum; the latter: *in deliciis paradisi Dei.* And parallel with *fuisti* in the *Comm.* the *Epistle* has *nutritus est* (cp. the tabular summary below).[11] The form in which *Ep.* 22,4 renders *Ezekiel* 28,13, we find, however, again in Jerome's translation of Origen's sermon on this chapter. In the beginning of that sermon we read: *Plangitur itaque princeps Tyri: nec putandum est hunc hominem esse. In medio quippe Cherubim nullus hominum est creatus, et in paradiso Dei, si simpliciter litteram sequimur, hominum nullus est enutritus. Et cum in paradiso deliciarum, sicuti diximus, nemo fuerit: nunc dicitur princeps Tyri in paradiso deliciarum natus atque nutritus.*[12]

The Septuagint reads *Ezekiel* 28,13 ἐν τῇ τρυφῇ τοῦ παραδείσου τοῦ θεοῦ ἐγενήθης.[13] With this in Origen's sermon the version *in paradiso Dei* more or less agrees. A more literal rendering is given by Jerome's *Comm. in Ezechielem*: *in deliciis paradisi Dei.* This *paradisus Dei* obviously called up associations with the παράδεισος τῆς τρυφῆς (*paradisus voluptatis* or *deliciarum*), mentioned by the book Genesis. The fruit-trees feeding the first human beings play a great part in it: this fact may explain the version *nutritus.* However this may be, it is in my opinion not open to controversy that Jerome in *Ep.* 22,4 also refers to *Ezekiel* 28,13.

Probably he also owes to Origen the *combination* of that text with *Isaiah* 14,12, as appears from the translated sermon: *In regem Babylonis ista dicuntur*: "*Quomodo cecidit Lucifer de coelo, qui mane oriebatur...?*" *Et ille de coelo cecidit*, "*et iste signaculum similitudinis, corona decoris, in paradiso deliciarum nutritus*".[14]

St. Augustine, too, cites these two *prophetica testimonia* together: *... sive quod ait Esaias sub figurata persona principis Babyloniae diabolum*

[11]

	Septuaginta
	ἐν τῇ τρυφῇ τοῦ παραδείσου τοῦ θεοῦ ἐγενήθης.
Epistula 22,4	*Comm. in Ezech. PL* 25, 268
ille qui in paradiso deliciarum nutritus est	in deliciis paradisi Dei fuisti
Homilia 13	*Homilia* 13
in paradiso deliciarum (natus atque) nutritus	in paradiso Dei... (hominum nullus est enutritus).

[12] *Ibid.* 777 (*Homilia* 13).

[13] A. Rahlfs, *Septuaginta* (Stuttgart, [5]1952). J. Ziegler, *Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften*, Braunsberg, Staatl. Akademie, Personal- u. Vorlesungsverzeichnis Wintersemester 1943/1944, in which much material has been brought together shedding light on the relationship between Jerome and the translations of Aquila, Symmachus and Theodotion, gives no further information about the place in question.

[14] *PL* 25, 779.

notans: "Quomodo cecidit Lucifer, qui mane oriebatur", sive quod Hiezechiel: "In deliciis paradisi Dei fuisti, omni lapide pretioso ornatus es".[15]

Finally it deserves notice that in his *Tractatus de Psalmo 81* (82) St. Jerome cites both texts in connection with v. 7: *sicut unus de principibus cadetis.*[16] Jerome emphatically denies any reference of *cadere* to Adam.[17] Adam does not fall: he dies.[18] But it is the devil who falls; he cannot die, since his *angelica dignitas* is unable *mortem recipere, sed tantum ruinam.*

22,17: *Ad orationem tibi nocte surgenti non indigestio ructum faciat, sed inanitas.* Here the difficulty presents itself that *ructus* can indeed be caused by too full a stomach, but not by an empty one. Jerome uses words like *ructus* and *ructare* more than once in other places when speaking about an excessive meal as opposed to fasting, e.g. in his letter to Demetrias: *Laudent te esurientium viscera, non ructantium opulenta convivia.*[19] The rumbling of the empty stomach he indicates by means of the word *rugitus* (*rugire*).[20] Thus in the letter to Nepotianus: *qui vix milio et cibario pane rugientem saturare ventrem poteram.*[21] He very clearly connects *inanitas* and *rugitas* in *Ep.* 22,11: *Non quo Deus... intestinorum nostrorum rugitu et inanitate ventris pulmonumque delectetur ardore...*

The question might be considered whether in the place under discussion *rugitum* has perhaps fallen out. If placed after *inanitas*, we should obtain a clausula (dichoree or double trochee), which is much more frequent in Jerome than the dactylus-creticus (double dactyl) in *-at sed inanitas*: 7.68% as against 1.9%.[22] If, however, we would insert it before *inanitas*, the clausula remains even (dactylus-creticus); there is, on the other hand, the advantage that a fine chiasm results: *indigestio ructum – rugitum inanitas.*

---

[15] *De civitate Dei* 11,15.

[16] *Ps.* 81 (82) also plays a part in *Ep.* 22,4.

[17] C. C. LXXVIII (G. Morin) (Turnhout, ²1958), pp. 86–87: *quis est iste unus de principibus, qui cecidit? Si volueris dicere Adam, iam in superioribus versiculis dictum est, Vos autem sicut Adam moriemini.*

[18] *Ibid.* p. 86: *Postquam vero gustavit de arbore inlicita, statim mortuus est.*

[19] *Ep.* 130,14.

[20] Also used for the roar of lions (*Ep.* 22,4; cf. *Ps.* 21 (22),14 and 1 *Peter* 5,8) and the murmur of the waves breaking upon the shore (*Ep.* 52,3).

[21] *Ep.* 52,6.

[22] Sister M. C. Herron, A. M., *A Study of the Clausulae in the Writings of St. Jerome* (Washington, 1937), pp. 52, 55 and 16.

22,17: *Qui mortificavit membra sua et in imagine perambulabat, non timet dicere: "factus sum tamquam uter in pruina"; quidquid enim in me fuit umoris, excoctum est, et: "infirmata sunt in ieiunio genua mea"* etc. In this chapter Jerome recommends Eustochium abstinence in the widest sense, in the passage referred to the abstaining from food and drink. What now do the words *in imagine perambulabat* mean? Labourt translates: Un homme... dont la conduite était symbolique. Wright: He who... as he walks through this world knows it to be vanity. Different again is Mierow's view. He apparently links up with the preceding "And I live, now not I, but Christ liveth in me" and translates: He that has mortified his members and walked about in His image. These interpretations, especially the first two, seem to me to be strained. The solution is simpler: with the words *in imagine perambulabat* the author, who in this last sentence of chapter 17 quotes from more than one psalm, endorses the statement in *Ps.* 38 (39),7: "Yea, man passes away like a shadow". The man who has mortified his members by fasting and is withered by it, so that his bones cleave to his flesh, really does walk about like a shadow.

Ep. 22,17 is not the only place where Jerome cites these words. After quoting in his *Comm. in Ecclesiasten* 8,13 the following words from *Ps.* 101 (102): *Dies meo sicut umbra inclinati sunt et ego sicut fenum arui* (v. 12), he continues: *Non quod longam vitam quaesierit in praesenti, in quo omne quod vivimus, breve et umbra est et imago: In imagine enim perambulat homo.*[23] And commenting on *Ps.* 115 (116),11 Jerome observes: *Non igitur tam omnis homo mendax est, quam omnis homo mendacium atque defectio: quod cito transeat, et in imagine perambulet, et umbrae similis vita nostra brevi curriculo finiatur.*[24]

The connection which Jerome assumes in his *Comm. in Ecclesiasten* 8,13 between *Ps.* 38 (39) and *Ps.* 101 (102) is also present in *Ep.* 22,17. He who *in imagine perambulabat* does not hesitate to say among other things: *oblitus sum manducare panem meum; a voce gemitus mei adhaesit os meum carni meae* = *Ps.* 101 (102),5–6.

In *Ps.* 38 (39) the Vulgate has replaced *perambulare* with *pertransire*: *Verumtamen in imagine pertransit homo.* In exactly the same form Jerome also quotes these words, viz. in *Tractatus de Psalmo 115* (116).[25] A clear illustration of what is said to Eustochium could be what Jerome

[23] C. C. LXXII (M. Adriaen) (Turnhout, 1959) p. 319.
[24] *Commentarioli in Psalmos*, C. C. LXXII (G. Morin) (Turnhout, 1959) p. 234.
[25] C. C. LXXVIII (G. Morin) (Turnhout, ²1958) p. 241.

remarks in his sermon on *Ps.* 101 (102): *Et ego sicut fenum arui* (= v. 12). *Quoniam sicut fenum, sic pertransit homo, et siccatur.*[26]

Finally I would raise the question whether the imperfect *perambulabat* in *Ep.* 22,17 does not make a strange impression by the side of the present *timet*. Here too, just as in the above-mentioned cases where Jerome cites *Ps.* 38 (39),7, one might prefer to read *perambulat*. Perhaps a copiist, after writing "*Mortificate*" *ait apostolus* and *Unde et ipse confidenter aiebat*, thought that Paulus was also the subject of *Qui mortificavit* etc., and therefore put the whole sub-clause in the preterite. This is why I suppose that exactly the latest manuscripts Φ k Ψ t B, which according to the critical apparatus of Hilberg really read *perambulat*, have preserved here the authentic text.

22,30. On chapters 7 and 30 I published in this periodical a separate article entitled *The date of the dream of Jerome.*[27] Dom P. Antin gave some attention to it in the *Revue des études latines.*[28] I am grateful to him for some supplementary notes.[29] It may be useful, however, to elucidate a few points of my "hypothèse, p. 33". Dom Antin thinks my hypothesis ("Jérôme jugé aux enfers par quelque Rhadamante") somewhat strange. He seems to think that with these words I would

---

[26] *Ibid.* p. 179.

[27] Vol. 17 (1963) 28–40.

[28] Vol. 41 (1964) 376–377. This article bears the title *Autour du songe de Saint Jérôme* (pp. 350–377).

[29] Dom Antin rightly calls attention to the fact that in an article *Ciceronianus es, non christianus. Dove e quando avvenne il sogno di S. Girolamo*, in *Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica* (Catania, 1954) pp. 1–18, C. A. Rapisarda had also defended the view that the dream in the desert occurred between 375 and 377. Rapisarda fixed the date more precisely (which I did not do): quadragesima 376. This was known to me, but when I had brought my article to a close I had not yet been able to consult the periodical, which is not easily accessible in the Netherlands (it is not found in any of the University Libraries). I regret having omitted to mention this at the time. Meanwhile I have been able to examine this important study; thanks to the kind intermediary of Miss W. A. Flinterman, scientific official in the National Library, The Hague, this Library borrowed a copy for me from the Biblioteca Nazionale Centrale at Firenze. Rapisarda's line of argument is different from mine: as far as p. 14 his article is mainly devoted to a discussion of the views of Cavallera, especially about "la mention de la maladie", and of Labourt, particularly on two points: "e perchè, secondo il Labourt, lo stesso Girolamo non solo attesta che al suo risveglio si trovava circondato da amici riuniti in visti della sua morte imminente, ma pone l'episodio nel corso di un viaggio diretto verso Gerusalemme" (p. 5). They are points not raised by me at the time: those of the *malattia* (Cavallera) and of the meaning of *Hierosolumam militaturus* (second motif of Labourt) I did not mention at all, Labourt's first motif only in passing in note 17. On the other hand Rapisarda does not speak about

give a description of the contents of the dream. He observes: "Comment un tribunal mythologique païen condamnerait-il un cicéronien?" But nowhere in my article did I say that Jerome's dream was concerned with a judgement "par quelque Rhadamante". Of course God (or Christ) is the judge. This is what I wrote on p. 32: "In the dream Jerome is led before the throne of a judge. *That this judge is God*[30] appears from the words spoken on this occasion by Jerome. He quotes passages in which *God*[30] is called upon for help..." The sentence that immediately follows reads: "The *terminology*[30] of the account of the dream, however, is vague". Dom Antin must have failed to notice that my whole argument is based upon an attempt to distinguish between *content* and *form* which it was sometimes difficult to separate in the discussion. After having clearly stated, however, that *God* is the judge (*content*), I next raised the question by what conceptions Jerome was led in giving his dream a definite *form*. And in that connexion, that is in discussing the *terminology*, I spoke of "figures like Rhadamantys and his punishing satellite Tisiphone". "Rather than to think of God as the *heavenly*[30] judge, and of the angels, Jerome was *probably thinking of conceptions*[30] he knew from the sixth book of Virgil's Aeneid" (p. 33). What I was concerned with was the conceptions influencing the *form* of the dream.

Dom Antin further observes: "L'allusion à *in inferno* est une citation de psaume (I knew this, as is shown by note 18 to p. 32) et vise un avenir inquiétant. *Superi* = les vivants". These observations are not convincing. If the quotation from *Ps.* 6 *in inferno autem quis confitebitur tibi* is made to refer to the future instead of the present of the judgement, *tamen* in the words that follow (*Clamare tamen coepi*), has no sense. The Old Testament *clamare* denotes the same thing as *orare*: it lies accordingly in the same plane as *confiteri Deo*. Jerome's words suggest a contrast: "although I considered that there is little sense in turning to God when *in inferno*, yet I began to pray".

---

the Virgilian colour of the famous passage, on which I laid much stress, nor does he mention the *historia* or *narratio* as literary phenomenon in Jerome's works, or the different meaning which Jerome is accustomed to attach in his three *Vitae* to *referre* and *narrare*, all of them points playing an important part in my argumentation. What we have in common, however, is that we demand attention for the importance of the parallel with ch. 7. This is discussed by Rapisarda on pp. 15–18. If two writers independently and with a different starting-point, finally along different paths come out on the same road and reach the same terminal point, this may perhaps increase the cogency of their argumentation. Dom Antin at least declares: "Leurs arguments sont probants".

[30] Not italicized at the time.

Other places and passages can be adduced in which Jerome in a similar way connects *confiteri Deo* on the one hand and calling *miserere* on the other. Thus in his sermon on the parable of Lazarus and Dives: *Et ipse clamans dixit (magnae enim poenae magnam vocem reddebant): Pater Abraham, miserere mei... Miserere mei. "In inferno autem quis confitebitur tibi?" Frustra agis paenitentiam in loco, ubi non est paenitentiae locus.*[31] The situation in which Dives finds himself is analogous to that in the dream.[32] In this case, too, Jerome concludes from the quotation from the Psalm that it is really pointless for a man who is *in inferno, paenitentiam agere.* In the dream he does it nevertheless (*tamen*).

In his *Tractatus* on *Ps.* 105 (106), too, Jerome observes that *in inferno*, where the Lord is *judge*, no penance is possible: "*In inferno autem quis confitebitur Domino?" Nemo est enim qui possit in inferno agere paenitentiam. Dum estis in hoc saeculo, hortor vos agere paenitentiam. Confitemini ergo Domino, quoniam in isto tantum saeculo misericors est. Hic misereri potest paenitenti: quia ibi iudex est, non est misericors. Hic misericors est, ibi iudex. Hic porrigit manum cadenti: ibi sedet iudex.*[33] It should be observed that the Lord is clearly represented here as judge in the *underworld.* The *Clamare tamen coepi* in the description of the dream can only be seen in the true light when seen from this angle.

Nor need the future tense (*confitebitur*) point to the future. This tense is no doubt potential here.[34]

There is no denying the fact that *superi* can sometimes mean "les vivants", *superstites.*[35] *Superstes*, however, is more applicable to Jerome, represented as risen from the dead than to the friends standing by his bed, who were enjoying good health. Besides in chapter 30 too many expressions can be found reminding of Virgil, for the reminiscence of *Aen.* VI, 568,[36] mentioned by me, to be called accidental.[37]

The Hague, Kwikstaartlaan 26

[31] C.C. LXXVIII (G. Morin) (Turnhout, ²1958) p. 510.

[32] This is shown, not only by the quotation from *Ps.*6 but also by the terms – used in both cases – *clamans* (*clamare*) *dixit* (*dicere*) *miserere mei.*

[33] C.C. LXXVIII, p. 192.

[34] Leumann – Hofmann – Szantyr, *Lateinische Grammatik* (München, 1965) p. 311.

[35] Cf. A. Blaise, *Dictionnaire*: *superi*, ceux qui sont encore vivants: *Ion. Vit. Col.* 1,20; 2,7.

[36] *Superi* in the *Aeneid* VI, 568 refers to this earth.

[37] As Dom Antin does not keep in mind that in interpretating this well-known passage in the epistle to Eustochium I distinguished content and form, his further remarks on "Les *Domine* de Jérôme" and about his not disavowing Rufinus, are really irrelevant.

Vigiliae Christianae 21 (1967) 128–137; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

REVIEWS

C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963. Pp. XII, 454. Pr. 63 s., $ 10.—.

This book has as its central thesis that the Gospel of John was written independently of the Synoptic Gospels, and reflects an independent tradition which has valid claims to historical reliability at many points. This is not a new thesis, to be sure (cf. P. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels*, 1938), but it is argued here so carefully and fully that Dodd's book will surely be regarded as a milestone in Johannine research. It has already been referred to appreciatively in two of the latest commentaries on the Fourth Gospel, Rudolf Schnackenberg, *Das Johannesevangelium* (Teil 1, *Herders Theologische Kommentar zum Neuen Testament* 4), 1965, and Raymond Brown, *The Gospel according to John* (I–XII, *The Anchor Bible* 29), 1966. Both Schnackenberg and Brown take positions similar to that of Dodd.

Dodd's primary methodological presupposition is as follows:

"In comparing... a given passage in the Fourth Gospel with a parallel passage in the other gospels, we have to inquire whether there are coincidences of language or content going beyond what might be reasonably expected in works having behind them the general tradition of the early Church, and next whether any marked differences might be accounted for ... by known mannerisms of the evangelist, or his known doctrinal tendencies. If not, then there is a *prima facie* case for treating the passage as independent of the Synoptics, and we have to ask whether it has characteristics, in form or substance, or possible indications of a *Sitz im Leben*, which would associate it with traditional material so far as this is known to us" (p. 9).

Part I comprises a study of the narrative traditions in the Fourth Gospel. Dodd argues that all four gospels reflect a pre-canonical passion tradition in which the broad lines of the story were already fixed. Many features of the Johannine material are distinct from, or lacking in, the Synoptics. In portions of the passion narrative which may *prima facie* suggest dependence on the Synoptics, e.g. the trial scene (*Jn.* 18,28–19,16), a dependence would have to be posited not only on Mark but on Matthew

and Luke as well. Dodd's methodological observation at this point is persuasive: "Where a theory of conflation is indicated, the cogency of the evidence in favour of dependence is *pro tanto* weakened" (p. 103). Dodd therefore concludes that the Johannine passion narrative is independent of the Synoptic narratives.

In his study of other narrative traditions, Dodd demonstrates that in some of the traditions parallel to those of the Synoptics, John alone preserves some of the more primitive elements, such as the political ramifications in the narrative of the Feeding of the Five Thousand (p. 216f).

A large section of the book is devoted to a study of the passages in John relating to John the Baptist and his followers. Dodd succeeds in demonstrating that the tradition behind the Fourth Gospel contained a much fuller account of the ministry of John the Baptist than is found in the Synoptics. It is strange, however, that Dodd refuses to recognize the polemical element in the Fourth Gospel's attitude toward the Baptist circle, stressed by Baldensperger, Bultmann, Cullmann, and others. His interpretation of *Jn.* 1,20 to mean "He confessed Christ and did not deny him" (p. 299) is remarkably forced, particularly in view of the plain statement in *Jn.* 1,20b: καὶ ὡμολόγησεν ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός (cf. *Lk.* 3,15). The *Sitz im Leben* which Dodd posits, "one in which it was desired that persons who had followed the Baptist should be regarded as adoptive members of the Church" (p. 300) is unconvincing, even when *Acts* 18,24–19,7 is offered as evidence. (On this passage in Acts see Ernst Käsemann, "The Disciples of John the Baptist in Ephesus" in *Studies in Biblical Theology* 41, p. 136f; also the commentaries of Haenchen and Conzelmann *ad loc.*).

Part II comprises a study of the sayings material in the Fourth Gospel. A very useful discussion of the dialogue and discourse forms in John is provided, along with formal parallels from the *Corpus Hermeticum*. Dodd shows that older sayings are embodied in some of the extended discourses of the gospel which are not dependent upon the Synoptics. Even the sayings which are in substance similar to sayings in the Synoptics show no literary dependence on the latter. For example, *Jn.* 12,25 is not dependent on any of the five Synoptic parallels. "The variations belong to its pre-literary history, originating, it may be, in varying attempts to translate the Aramaic in which it was first handed down" (p. 343). Similarly, *Jn.* 10,15 (and one could add *Jn.* 3,35) belongs to a very early tradition which is reflected also in *Mt.* 11,27, par. *Lk.* 10,22

(p. 361). Less convincing is Dodd's argument that *Jn.* 3,3–5 is a Johannine re-working of a tradition also underlying *Mt.* 18,3. Behind *John* 3,3 may be, instead, a free-floating saying which appears also in Justin Martyr and the Pseudo-Clementines: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Justin I *Apol.* 61,4); οὕτως γὰρ ἡμῖν ὤμοσεν ὁ προφήτης εἰπών· Ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι, εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (*Ps. Clem. Hom.* 11,26,2, Rehm).

On the basis of evidence presented in over four hundred pages of text, Dodd concludes "that behind the Fourth Gospel lies an ancient tradition independent of the other gospels, and meriting serious consideration as a contribution to our knowledge of the historical facts concerning Jesus" (p. 423).

This is a very impressive work, and a worthy companion to Dodd's earlier book on the Gospel of John, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953.

Durham, North Carolina 27701, BIRGER PEARSON
222 East Markham Avenue

Archdale A. King, *Eucharistic Reservation in the Western Church.* London, A. R. Mowbray, 1965. XIV, 258 p. Pr. 45 Sh.

M. King est l'auteur d'une série de volumes sur la liturgie des diverses Églises, orientales et occidentales, ainsi que des différents ordres religieux. Il aborde maintenant un point particulier: celui de la réserve eucharistique. L'usage de conserver le pain eucharistique après la liturgie est attesté très anciennement, soit pour la communion des fidèles à domicile, soit pour le viatique, soit pour certaines circonstances particulières. Cette pratique a posé des problèmes théologiques, canoniques et pratiques. Problème des honneurs à rendre aux saintes espèces, de l'obligation de la réserve dans les églises, des moyens de conservation. Ici on touche à l'archéologie, car il a fallu des vases sacrés pour conserver l'eucharistie et des lieux définis (tabernacles, tours, colombes) pour placer la réserve. La discipline a varié selon des temps. M. King distingue trois périodes: des origines au XIIième siècle – époque où apparaît l'hérésie de Bé-

ranger – du XIIième siècle à la Réforme et enfin de la Réforme à la codification du droit canonique en 1917. C'est la division qu'on trouve dans L. Kösters, *De custodia sanctissimae eucharistiae. Disquisitio historico-iuridica* (Rome, 1940), qui est l'ouvrage le plus complet sur la question, qui est cité dans la bibliographie (p. 254). Mais la similitude ne se borne pas aux grandes divisions, et il est évident que M. King s'est largement inspiré de ce bon travail. C'est d'ailleurs parfaitement légitime; mais il est bon de signaler au lecteur qui voudrait approfondir la question que l'étude du P. Kösters reste l'ouvrage fondamental. La partie originale du livre de M. King se trouve, d'une part, dans ce qui concerne l'Église d'Angleterre et, d'autre part, dans les documents archéologiques qu'il cite et reproduit partiellement (24 reproductions hors texte). Cette documentation complète heureusement celle – déjà considérable – qui a été donnée par E. Maffei, *La réservation eucharistique* (Bruxelles, 1942). On ne cherchera pas dans le livre de M. King un travail profondément original qui renouvelle entièrement le sujet, et ce n'est pas ce que l'auteur a voulu faire. Il nous donne, sous une forme accessible, l'essentiel de la documentation sur le sujet. C'est d'autant plus utile que les travaux d'ensemble en la matière ne sont pas très nombreux. J'ai cité les deux principaux qui sont aujourd'hui épuisés. On fera donc bon accueil à celui-ci.

Louvain, Abbaye du Mont César B. BOTTE

Felice M. Brazzale o.s.m., *La dottrina del miracolo in S. Agostino*. Roma, Edizioni «Marianum», 1964. Pp. 86.

Le présent ouvrage ne constitue qu'une partie d'une vaste étude sur le miracle dans la tradition catholique. En effet, la pensée d'Augustin au sujet du miracle a semblé à l'auteur si importante qu'il n'a pas hésité à la détacher de l'ensemble de la tradition et à y consacrer une étude spéciale. La question fondamentale à laquelle l'auteur essaie de répondre, pourrait être formulée comme suit: le miracle est-il un phénomène naturel ou un événement contraire à la nature? Exige-t-il, comme création nouvelle, nécessairement une intervention divine ou reste-t-il dans l'ordre de la nature? Evidemment, nous voilà loin de la problématique moderne du miracle. Quoi qu'il en soit, la solution augustinienne présente quelques aspects assez surprenants que l'auteur met bien en lumière. Pour Augustin,

Dieu n'agit jamais contre la nature parce que Lui-même a créé (au moins *seminaliter*) tout ce qui doit se produire dans le cosmos. Ainsi les créatures peuvent enfreindre le cours ordinaire de la nature en exploitant les raisons séminales insérées dans notre monde depuis la création. Le miracle n'est donc nullement une création nouvelle; il n'est rien d'autre qu'un épanouissement des semences créées.

Cette interprétation de la théorie augustinienne n'est pas tout à fait nouvelle; elle a déjà été proposée par P. De Vooght dans les *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* (10, 1938, p. 338): «A la nature chargée de semences actives, capables d'un développement normal et d'un autre insolite, répond la Providence divine choisissant l'une ou l'autre évolution au gré de sa sagesse.» Mais Brazzale va encore plus loin que De Vooght en affirmant qu'il n'est point nécessaire de recourir à une intervention personnelle et directe de Dieu, puisque la nature est douée de puissances évolutives, souvent inconnues, qui sont à la base du miracle. La création est donc plus que le miracle et le miracle reste dans les limites de la nature, comme le disait déjà De Vooght.

Afin d'étayer son point de vue, l'auteur examine aux pp. 19–27 les textes augustiniens où il est question de *natura* et de *contra naturam*. Il y distingue deux acceptions du terme *natura*: (1) la connaissance expérimentale, l'expérience quotidienne que l'homme possède de la nature; (2) la loi de la création dans son ensemble, y compris les raisons séminales. Puisque ce que Dieu fait, c'est cela qui est la nature, le miracle est *secundum naturam*, seulement il dépasse notre connaissance de la nature.

Je crois avoir résumé en ces lignes l'apport nouveau de Brazzale à l'interprétation de la théorie augustinienne du miracle. Certes, l'auteur étudie encore d'autres aspects, indispensables pour une théologie du miracle, comme par exemple les notes spécifiques et la finalité du miracle chrétien, mais ces éléments ne sont pas nouveaux ni ressortissent directement au dessein de cette revue. Dans son examen de l'expression *contra naturam*, l'auteur s'est borné, et c'est son droit, aux textes d'Augustin relatifs au miracle. On aurait préféré cependant un examen plus approfondi au point de vue philologique. Car sans aucun doute les écrits stoïciens pourraient apporter ici des éclaircissements et des précisions par rapport à l'emploi chrétien du terme *natura*. Et l'intérêt de l'influence stoïcienne sur l'emploi chrétien de *natura* ne se limite pas à la théorie du miracle, mais embrasse pour ainsi dire le domaine entier de la morale.

Heverlee-Louvain, Pakenstraat 109 T. VAN BAVEL

Massimiliano Pavan, *La politica gotica di Teodosio nella pubblicistica del suo tempo*. Roma, „L'Erma" di Bretschneider, 1964 81 S. Pr. 3000 L.

Der Verfasser dieses Büchleins beabsichtigt, auf Grund einer genauen Analyse der zeitgenössischen Quellen über den Kampf gegen die Goten und über ihre spätere Aufnahme in das Reich nach der Katastrophe Adrianopels einen tieferen Einblick zu geben in die Hintergründe, die für die Reaktion auf diese Ereignisse entscheidend waren.

Er hat sich dabei sehr bemüht, über die übliche Ansicht, wie sie namentlich in Straubs bekanntem Aufsatz über „die Wirkung der Niederlage bei Adrianopel" (Philologus 1943) dargestellt wird, hinauszukommen und begnügt sich deswegen nicht mit einer einfachen Gegenüberstellung von Libanius, Ammianus Marcellinus und besonders Synesius als Gegnern der Germanenpolitik des Theodosius auf der einen, und regierungsfreundlichen „Flaumacher" (Piganiol!) wie Themistius und Pacatus auf der andern Seite. Im allgemeinen kann man sagen, dass Pavan mit seinen Betrachtungen auf eine Abschwächung dieser Gegensätze hinarbeitet, indem er einerseits die Widersprüche in jeder einzelnen Quelle aufweist, und andererseits den Unterton der Angst um das Fortbestehen des Reiches hervorhebt, die sich in allen zeitgenössischen Quellen findet, so verschieden ihre Standpunkte auch sind; es ist diese Angst, die sowohl „Nazionalisten" wie auch „Pazifisten" veranlasst, sich an der absoluten Gültigkeit und Zulänglichkeit der kulturellen Ueberlegenheit der Römer festzuklammern, ohne dass eine der beiden Parteien der Realität ins Auge blickt, die infolge der grundlegenden Änderung der Verhältnisse eine solche Haltung unmöglich macht. Letztes ist aber nur Schein, denn immer wieder lässt sich das Bewusstsein der eigenen Machtlosigkeit gegenüber einem „organismo irremediabilmente malato" feststellen. Pavan weiss dabei öfter überraschende Argumente anzuführen, die ein allzu einfaches Schema umzustossen vermögen. Bei Libanius z. B., der meistens dargestellt wird als ein Mann, der nur von Revanchegedanken beseelt ist (cf. Orat. XXIV), hebt Pavan dessen Lobrede über die Milde des Kaisers den Goten gegenüber in Orat. XIX hervor: „All' imperatore si chiedeva pertanto di essere nel contempo umanissimo ... e bellicosissimo" (S. 59).

Das Wesentlichste ist aber, dass auch in z. B. der kämpferischen Orat. XXIV „I κακοδαιμωνῶντες cui Libanio attribuisce le attuali rovine, si rivelano, se si spinge a fondo l'intelligenza del suo animo, non tanto o non solo come gli dei irritati per l'uccisione di Giuliano, ma come mitizzazione della inconfessata consapevolezza dell'avvenuta inversione dei rapporti di

forza" (S. 58). Dennoch verhehlt sich Pavan nicht, dass diese Orat. XIX verfasst wurde in der Absicht, für die Einwohner Antiochiens um Verzeihung zu bitten, als sie im Jahre 387 die kaiserliche Majestät beleidigt hatten, so dass Libanius triftige Gründe hatte, die Philanthropie des Kaisers zu unterstreichen. Und hier berühren wir die Hauptfrage, deren Beantwortung das Urteil über das Buch Pavans bestimmt, und die sich auch besonders im Falle des Themistius, dem der Verfasser die meiste Aufmerksamkeit widmet, aufdrängt: wie sind derartige rhetorischen Erörterungen zu bewerten? Pavan hegt keinen Zweifel darüber, dass bei Themistius mehr als nur von einem Gelegenheitspazifismus die Rede ist, angesichts der Art, wie dieser Rhetor auf die Beendigung des blutigen Krieges auch gegen die anderen Völker drängt: „più che un dottrinarismo, più che un conformismo politico, esse esprimono uno stato d'animo che così come conseguiva agli eventi ne predeterminava anche le soluzioni" (S. 21). Die Realität, die hinter dieser Rhetorik steckt, wird nach Pavan durch die Ressentiments der Grossgrundbesitzer gegen das Heer und die Rekrutenaushebung bedingt. Wenn Themistius in einer Klage über den Steuerdruck sagt, dass der Römer nur in demjenigen, der ihn unterdrückt, einen Feind sieht, ohne nach dessen Herkunft, ob er Gote oder Römer sei (136, 20ff. Dindorf[1]) zu fragen, bezeichnet Straub das als „auf den rhetorischen Augenblickserfolg zugeschnittenen Eintagsschöpfungen" inhärenten „Entgleisungen" (a.a.O. 264). Die Richtigkeit dieser Bemerkung wird m.E. zweifelhaft, wenn man nur an den im grossen Priscusfragment genannten Griechen denkt, der der unmenschlichen Steuern wegen dem römischen Reich den Rücken zugekehrt hatte; Pavan erwähnt dies nicht, aber er hätte es tun können. Nicht aber hätte er eine Auseinandersetzung mit der kämpferischen Haltung des Themistius gegen die Perser unterlassen sollen, für die dieser gerade im Augenblick, wo ein Vorstoss gegen sie geplant worden ist, keine Schonung gelten lassen will. Dies ist nämlich ein Kronzeuge für Straub, der triumphierend verzeichnet: „Man sieht: wenn die politische Situation es erfordert, scheut sich Themistius nicht, von der ἀνάγκη ἐκτεμεῖν zu reden" (a.a.O. 269).

Zu verzeichnen ist noch, dass in der Fussnote 75 auf S. 66 für Harmand, *l.c.* ... zu lesen ist: Harmand, *Discours sur les patronages* (1955). Zusammenfassend können wir sagen, dass Pavan mit dieser scharfsinnigen Monographie über die theodosianische Gotenpolitik einen nützlichen Beitrag zum allgemeinen Thema „Römer und Barbaren" geliefert hat.

Leiden, Boerhaavelaan 164 M. A. WES

[1] Seit kurzem gibt es die neue Ausgabe Downeys!

Vita di Sant' Elia il Giovane. Testo inedito con traduzione italiana pubblicato e illustrato da Giuseppe Rossi Taibbi (Vite dei Santi Siciliani, 3; Istituto Siciliano di studi bizantini e neoellenici, Testi e Monumenti, Testi 7), Palermo 1962. XXXII, 240 S. Pr. 4000 L.

Mit dieser Ausgabe des Rossi Taibbi verfügen wir über den griechischen Text (mit einer Einleitung, Übersetzung und Kommentar) der epideiktisch gefärbten Lebensbeschreibung des Elias des Jüngeren, welche uns bisher nur in einem lateinischen Text (*Acta Sanctorum* III, 489–509) bekannt war. Diese Vita, welche u.a. durch die Schilderung historischer Ereignisse aus dem dauernden Kampf zwischen Arabern und Byzantinern interessant ist, ist von einem uns nicht näher bekannten Mönch geschrieben worden (cap. 76). Der Herausgeber hält auf Grund einiger Andeutungen in der Vita eine Datierung zwischen 930 und 940 für wahrscheinlich.

Auf verdienstliche Weise hat Rossi Taibbi eine Reihe literarischer Vorbilder und Quellen der Vita aufzudecken gewusst. An erster Stelle ist hier die Vita Antonii des Athanasius zu nennen, welche bekanntlich für manches Heiligenleben im Osten und im Westen ein Beispiel gewesen ist. Die Ansprache des Elias verrät deutlich den Einfluss der neunten *Quaestio et Responsio* des Anastasius Sinaita, und weiter kommen auch enige Passus aus der *Historia religiosa* des Theodoretus sowie Homilien des Basilius als Quellen in Betracht.

Vergleichung der einschläglichen Passus aus den genannten Schriften liefert den überzeugenden Beweis der Abhängigkeit. Es handelt sich öfters um nur leicht überarbeitete Sätze. Die weniger sicheren Parallelen (kurze Fragmente oder Passus mit nur analogem Inhalt) sind deutlich geschieden und in einer zweiten Tabelle verzeichnet worden.

Der Text beruht auf vier Handschriften, von denen nur zwei selbständigen Wert haben. Der Herausgeber hat sich, da diese letzten zwei jedoch noch viele Inkongruenzen und Fehler aufweisen, bei der Herstellung des Textes von dem Prinzip führen lassen, dass der dominierende Sprachgebrauch der Vita ausschlaggebend sein sollte bei der Beurteilung einer fraglichen Leseart. Man darf aber nicht vergessen, dass die unbewusste Inkonsequenz im Sprachgebrauch vieler Schriftsteller eben die Handhabung eines solchen Prinzips sehr erschwert.

Soweit ich die italienische Übersetzung zu beurteilen vermag, scheint sie mir klar, gut lesbar und in Übereinstimmung mit dem Stil des griechischen Texts sowohl in der mehr rhetorischen Einleitung wie in den

erzählenden Teilen. In L. 87 ist καί, das hier doch einigen Nachdruck hat, nicht übersetzt worden. In L. 1010 πολλὴν τὴν σωρείαν („il grande cumulo") wäre eine prädikative Übersetzung des πολλὴν zu bevorzügen. Ἀπερισπάστως („senza interruzioni") in L. 1289 scheint mir besser übersetzt werden zu können mit „senza esser distratto" („ohne zerstreut zu werden").

Im Kommentar findet man eine vorzügliche Behandlung der Quellen und Parallelen, sowie der zeitgenössischen Ereignisse. Man hätte jedoch auch einige Information gewünscht über die Herkunft der Berichte über Personen aus dem Altertum (sind z.B. L. 1023 ss., welche handeln über Epaminondas, zurückzuführen auf Plutarchus, *Vita Pelopidae*, cap. 3?). Auch vermisst man sprachliche und stilistische Untersuchungen und Anmerkungen. Es finden sich nur einige Zeilen über den Stil in der Einleitung (S. XXIX) sowie eine kurze Besprechung einer Anzahl Formvarianten in den Handschriften. Für die Geschichte des locus communis in L. 95 ἐν παιδικῇ ἡλικίᾳ γηραιὸν φρόνημα hätte der Verfasser verweisen können auf E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern-München 1961[3], S. 108–112. Auch die Verwendung einiger nicht-christlichen Termini für christliche Sachen (z.B. τέμενος, „Heiligtum" in L. 1504) wird stillschweigend übergangen. Offenbar wird hier aus stilistischen Gründen von einem literarisch gebildeten Mönchen ein spezifisch christlicher Terminus durch ein Wort, das der klassischen Tradition angehört, ersetzt.

Im Wörterverzeichnis (man lese ἀκωλύτως für ἀκολύτως) hätten mehrere Wörter mit gutem Recht noch einen Platz finden können, z.B. ἀπρόϊτος (L. 901), ἀστήρικτος (L. 65 = „vacillante nella fede"), ἀκτινοβόλος (L. 645), τὰ θλιβερά (L. 253), συναΐδιος (L. 316).

Zusammenfassend können wir sagen, dass bei dieser sorgfältigen Textausgabe der Schwerpunkt in dem Kommentar ganz und gar auf geographischen und historischen Sachen liegt. Die sorgfältige Behandlung einiger Fragen hat dabei zu Berichtigung bisheriger Auffassungen geführt.

Oldenzaal, Reigerstraat 36 G. J. M. BARTELINK

Vigiliae Christianae 21 (1967) 137–140; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

PAPIAS AND ORAL TRADITION

BY

A. F. WALLS

Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. ... οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.[1]

The frequent preoccupation of the modern reader of Papias with gospel origins has perhaps favoured the assumption that in this famous passage Papias is expressing a uniform preference for oral as against written tradition and reflecting a contemporary lack of interest in the literary preservation of tradition. It has even been quoted as explaining why the canonical gospels were not written earlier than they were, and a disparaging note has been detected in the references by Papias to the gospels of Matthew and Mark.[2]

On the face of it, there are difficulties in this assumption. If ever there was an age of such intense apocalyptic fervour as to render the composition of books otiose – and this is, to say the least, questionable – it must have been long past in the time of Papias. A conservative he may have been, but he is not an erratic survival. Further, Papias is himself writing a book – and a very large one – containing a great amount of tradition about the Lord and, to judge from the allusions to it of later writers, many other people as well. Despite all that has been written about Papias, it may be worth considering yet once again the context of his words.

Papias belongs to a generation for whom the apostles, though not necessarily very distant in time, represented a distinct and now com-

---

[1] Papias in Eusebius *EH* III, 39, 3–4.

[2] Cf. B.H.Streeter, *The Four Gospels* (1924) pp. 19ff.

pleted stage of God's dealings with His people; a view that pervades the letters of Ignatius to other churches of Papias' province.[3] The apostles, the accredited interpreters of Christ's words and work, are the clearly marked intermediary stage between Christ and the contemporary Church.

Accordingly, when Papias sets out to write an *Exposition of the Oracles of the Lord*, "setting down alongside" (συγκατατάξαι) his interpretations the things he has carefully learnt from the past, he will be concerned that the traditions he records are apostolic: that is the guarantee of their truth. This is the background against which he tells us of his interviewing processes; how any hearer of "the elders" was closely examined as to any apostolic utterances he might have heard. "Elders who saw John the disciple of the Lord", provided him with that agraphon of the Lord which so impressed Irenaeus about the agricultural revolution to be introduced by the millennium,[4] the daughters of Philip are the authority quoted for a happy issue out of ordeal by poison (from an exposition of *Mark* 16,18 or something like it?).[5] This is no doubt what Papias means by διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. To guarantee the truth of traditions was to demonstrate that they derived from an apostolic or quasi-apostolic source.

Perhaps this affords some clue as to the sense in which his words about the origin of the gospels of Mark and Matthew are to be taken. While much about these enigmatic sentences remains obscure, it is clear that Papias associates each gospel with an apostle: one with Peter and the other with Matthew. That is, the gospels of Matthew and Mark meet his basic test of authenticity. They are apostolic: their truth is guaranteed.

What, then, of his apparent preference for the living and abiding voice? While we naturally tend to read this statement in conjuction with his statements about Matthew and Mark, the immediate context shows that Papias has in mind works of a different character: works that are prolix but superficial (τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν) or suspicious in doctrinal tendency (τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν). To these Papias opposes his own standards. He delights in those who teach the truth (τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν) and in those who provide com-

[3] *Magnesians* 6,1; 13,1–2; *Trallians* 2,2; 3,1; 12,2; *Philadelphians* 5,1; *Smyrneans* 8,1.

[4] In Irenaeus, *adv. Haer.* XXXIII, 3–4 (Harvey II, pp. 417f.).

[5] Eusebius *EH* III, 39,9; cf. Philip of Side *Christian History* (C.de Boor, TU V. 2, 1888, p. 170).

mandments given by the Lord to the faith, and deriving from the Truth itself (τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας). That is, in orthodoxy and authenticity as guaranteed by pedigree – in fact, apostolicity. Instead of taking all traditions at face value, he has carefully noted the accounts of reliable people with known access to apostolic teaching. Papias, then, is thinking of works of whose apostolic origin there is no proof. With Matthew, Mark, and any other demonstrably apostolic work he is not here concerned. For Papias, what matters is the quality of the source, not whether it is oral or written. A written work known to be apostolic provides "oracles of the Lord", which may be taken as authentic, ready for exposition. But Papias wants more. He knows that such works contain only a fragment of the Lord's words and deeds, and he is ready to expound any oracles that are certainly authentic. There are other teachers and other books which present oracles ostensibly from the Lord; but their manner or their matter is dubious. Papias has a test for them, and a source superior to them: the voice, still living and abiding, of the hearers of the elders, who can relate what the apostles themselves used to say.

By the time of Papias, Christianity had, to use Goodspeed's phrase, already gone to press, and there were evidently an embarrassing number of works purporting to provide authentic tradition. And they were popular (οὐ γὰρ... ὥσπερ οἱ πολλοί). Perhaps the "many" of *Luke* 1,1, is not as rhetorical as has sometimes been thought. At any rate, Papias is as desirous as Theophilus could be to have the ἀσφάλεια.[6] Despite the celebrated estimate of his intelligence by Eusebius, he is not completely gullible. He recognizes that some of the alleged traditions keep very strange company; and we have only to think of the Gospel of Thomas to realize how readily quite authentic material could be modulated, transformed or corrupted by bad company at the hands of people with a particular *tendenz*, and to guess what Papias may have meant by "those who relate alien commandments".[7] For him, authenticity meant apostolicity; and apostolicity was patient of historical verification. Far from being uninterested in the literary preservation of the tradition, he is wrestling manfully with the problems involved in it.

How far he was right in his particular judgments is now irrelevant,

---

[6] *Luke* 1,4.

[7] Cf. R.M.Grant, *The Earliest Lives of Jesus* (1961) p. 16.

especially as his book is almost entirely lost. But it is worthwhile to notice that his generation was the last which could think of applying his methods in his way. When the last people to hear the apostles were dead, who was then to sort out the true from the false traditions about the Lord? Then it was the Gnostic teachers, the descendants of "those who relate alien commandments" who claimed apostolicity by pedigree; and their opponents increasingly located the tradition in those written collections believed to be apostolic or to derive from an unimpeachably "apostolic man".

University of Aberdeen
King's College

Vigiliae Christianae 21 (1967) 141–149; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

MARCION: THEOLOGIEN BIBLIQUE OU DOCTEUR GNOSTIQUE?*

PAR

UGO BIANCHI

Notre but n'est pas de traiter ici les implications théoriques de l'interprétation harnackienne de Marcion; elles ne se comprennent, évidemment, que dans le milieu historique de la théologie libérale. Nous entendons seulement vérifier certains aspects de cette interprétation. Il est bien connu que le dualisme de Marcion a donné à Harnack la pierre de touche pour son interprétation de l'essence et des perspectives du Christianisme. Marcion aurait été un chrétien conséquent, au point d'aller au de là du Christianisme, et de devenir – bien qu'inconsciemment – le fondateur d'une religion nouvelle.

Faisant cela, il n'aurait que développé la ligne de Paul, et il aurait anticipé – à certains égards – sur les réformateurs. Mais, surtout, Marcion ne serait pas un gnostique – bien que les conceptions d'un Kerdon aient pu lui inspirer son grand mépris pour la chair. Marcion serait plutôt un «théologien biblique», qui aurait radicalisé et simplifié l'interprétation du Message évangélique et apostolique.

Il est bien connu que cette interprétation, d'un Marcion non-gnostique, est maintenant refusée par les compétents de l'histoire du gnosticisme,[1] et constitue une péculiarité de la pensée du savant allemand. En réalité, le dualisme, au sens fort et propre du terme, qui ne souffre pas de se confondre avec d'autres «dualismes», qui ne réalisent pas la définition historico-religieuse de ce terme,[2] est le cœur même de la pensée marcionienne, et la lie de façon organique au monde du gnosticisme. Le

* Contribution présentée au 3. Intern. Congress on N.T. Studies, Oxford sept. 1965.

[1] H. Jonas, *Gnostic Religion*[2], p. 137; R. M. Grant, *Gnosticism and early Christianity* (New York, 1959) p. 125; K. Rudolph, *Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus* (1963) (als Ms.) p. 98.

[2] On a le dualisme au sens propre d'un *terminus technicus* de l'histoire des religions, quand ce monde, ou certains domaines constitutifs de ce monde, sont le fait d'un être ou d'une force qui limite de façon positive l'universalité du pouvoir et de la créativité de Dieu. Si cet être ou cette force sont considérés comme fâcheux ou franchement malfaisants, et s'ils ont une prise essentielle et constitutive sur les structures de ce monde, on a alors le dualisme anticosmique: c'est le cas du dualisme gnostique.

dithéisme foncier et cosmogonique de la pensée marcionienne, qui n'est nullement assimilable aux expressions néotestamentaires du type ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, reste évidemment étrangère à toute ligne de pensée biblique,[3] et son élimination (éventuelle) en perspective eschatologique (v. *infra*) ne change rien à cette situation. Au contraire, il n'exprime que l'essence même du sentiment gnostique.

Il est vrai d'ailleurs que la position de Marcion dans le gnosticisme est tout à fait particulière. Son dualisme mis à part, qui est plus radical que celui d'autres gnostiques, il semble que chez lui un autre thème fasse défaut, qui, avec certaines nuances, est propre à la pensée gnostique: l'idée d'une certaine consubstantialité entre l'esprit humain et la divinité (c'est le deuxième aspect du dualisme gnostique, l'aspect anthroposophique). Conjointement, l'idée de gnose, en tant que rappel d'une communauté divine d'origine et d'essence, qui cause le salut, semble étrangère à Marcion, qui insiste sur la *pistis*. Il semble en effet que chez Marcion l'homme appartienne entièrement au démiurge, en sorte qu'il est «acheté», non pas «racheté» par Jésus,[4] et que la distinction entre *pneuma* et *psyché* ne joue aucun rôle chez le docteur de Sinope.

Le but de cette contribution sera donc de rechercher si des indices ne peuvent être décelés, qui montrent que – peut-être – ces aspects de l'idéologie gnostique n'ont pas fait complètement défaut dans la pensée marcionienne. Nous laisserons de côté des aspects qui seraient aussi intéressants dans cette question (antijudaïsme; antibiblisme; salut attribué aux réprouvés de l'Ancien Testament, Caïn, Sodomites, Egyptiens, et refusé aux Patriarches),[5] pour nous concentrer sur les thèmes concernant la nature de l'esprit, son opposition foncière au monde somatique, et les rapports entre les deux dieux. Nous ferons ressortir ici que

[3] D'autant plus que le deuxième dieu marcionien ne doit pas ses origines à la Divinité supérieure. Ce n'est pas l'appellation de «dieu» pour le démiurge, qui répugne surtout à la mentalité chrétienne, mais, justement, la séparation totale et foncière des sphères respectives, et l'idée que le créateur est un être inférieur.

[4] Il est clair que le terme «racheté» peut impliquer deux vues différentes, selon les contextes: ou bien l'idée gnostique classique d'un esprit qui doit etre réintégré à son élément divin, ou bien l'idée (chrétienne) d'une créature qui avait été déracinée de son créateur. Marcion semble polémiser contre les deux.

[5] Ces aspects sont importants pour une appréciation concrète de M. et de son dualisme anticosmique, bien qu'ils aient pu être justifiés par lui avec des arguments propres à sa pensée: les réprouvés de l'A.T. ne sont pas sauvés par leur péché contre le démiurge (comme dans la gnose libertine), mais par leur foi en Jésus, que les adeptes du démiurge n'ont pas su avoir.

même le dithéisme, et l'attribution de tout ce qui est dans ce monde au dieu inférieur, ne font que radicaliser la position gnostique: car, au contraire de ce que dit Harnack, le dualisme gnostique n'implique pas seulement le dieu «inconnu», mais bien aussi le dieu «étranger» (qui n'est donc pas spécifique de Marcion). Le propre de Marcion – il est vrai – consiste en ceci, que la ligne de séparation passe surtout entre les deux «dieux», plutôt qu'entre le monde de l'esprit et celui de la psyché et du corps: mais il s'agit justement de voir jusqu'à quel point l'opposition entre les deux dieux ne cache et, à sa façon, n'exprime l'opposition pneumatique-somatique, en la transcrivant en termes théistes et en la simplifiant (l'élément intermédiaire, psychique, étant supprimé, ou mieux incorporé dans le deuxième, car le démiurge est à la fois passionnel [psychique] et conditionné par la matière).[6]

(1) *La gnose.* Ce terme n'est pas, somme toute, inconnu aux marcionites: Οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος τὴν ξένην, ὥς φασι, γνῶσιν εὐαγγελίζονται (Clém. Alex., *Strom.* III, 3, 12). L'infériorité du démiurge se fonde d'ailleurs sur le fait – très gnostique – qu'il ne connaît même pas l'existence du Dieu supérieur: *usque ad Christum 'ipsam magnitudinem sui Deus absconderat'*, relate Tertullien, *adv. Marc.* IV,25; *alium Deum super se esse non scivit*, ib. I,11, cfr. II,26.28 etc.

(2) *Dieu et l'esprit.* Le Dieu supérieur est étranger en soi, *naturaliter ignotus* (ib. V,16 etc.), et aussi par rapport aux hommes: ... *in extraneos*, ib. I,3.11.19.23; *Christus non in sua venit, sed in aliena* (tém. d'Irénée, III,11,2 cfr. V,2,1); – mais, en même temps, il n'est pas isolé, car il a son «milieu» et son monde, son ciel, voire sa création propre: l'invisible, ou mieux les «choses invisibles» (*invisibilia*) lui appartiennent, et il en est l'auteur: *Marcionitae duas species rerum, visibilia et invisibilia, duobus auctoribus deis dividunt et ita suo deo invisibilia defendunt* (Tert., *adv. Marc.* I,16; Harnack cite aussi Origen. *ap.* Hieron., *Comm. ad Eph.* 3,8 suiv.); *cum dixeris esse et deo bono conditionem* (= creationem) *suam et suum mundum et suum caelum*: Tert., *o.c.* I,15; cfr. Origen., *Hom.* XVI,9 *in Ierem.* p. 140 sq. Kl.: ἀναπλάσαι θεὸν ἕτερον καὶ κοσμοποιῶν[7] ἄλλην..., et Marcus *ap.* Adamant., *Dial.* II,19: «un ciel que la main n'a pas fait et qui n'est pas né»: d'où il appert que la polémique de Marcion se dirige tout gnostiquement contre la création matérielle, artisanale et, justement, démiurgique, tout comme le *fieri* et le 'naître'

[6] On sait d'ailleurs que le marcionisme postérieur a spéculé sur les deux dieux et un intermédiaire distinct d'eux.

[7] Ce terme, référé à la doctrine de Marcion, est paradoxal mais significatif.

propres à la cosmogonie (Clém. Al., *Strom.* III,3,12: Μαρκίων ἀχαρίστως ἐκδέχεται τὴν δημιουργίαν κακήν; cfr. IV,8,66). De la sorte, il existe une «substance»[8] appartenant au Dieu bon, qui ne peut se manifester «dans ce monde» (Tert., *o.c.*, I,15). Il faut remarquer que le *haec paupertina elementa* de la *cellula creatoris* de ce texte de Tertullien (*adv. Marc.* I,14 sq.) souligne ensemble l'idée que le démiurge est bien inférieur, s'il a besoin d'eux pour créer, et l'idée que ces éléments du monde terrestre sont inférieurs et misérables en eux mêmes. Le fait que le Dieu bon soit l'auteur de l'*invisible* est à rattacher au fait qu'il est *inconnu* (ne pas vu) par le dieu du monde matériel: donc les deux aspects, *gnose* et *dualisme de substances*, se recoupent!

En somme, nous sommes renvoyés au scénario gnostique normal,[9] avec la différence, essentielle, il est vrai, qu'il n'est pas question, chez Marcion, de *pneuma* divin dans l'homme,[10] d'autant plus que le témoignage contraire d'Epiphane (*Haer.* 42,4 fin.) ne saurait valoir ici (ou peut-être il se réfère aux marcionites postérieurs, qui ont dû faire évoluer la doctrine dans le sens des systèmes gnostiques communs). Mais on va voir que la question n'est pas si simple à résoudre.

(3) En effet, il faut tenir compte d'un autre aspect essentiel (et que rien ne permet de considérer, avec Harnack, adventice dans la pensée de M.): le mépris spécifique pour la chair et la naissance: ὁ θεὸς τῆς γεννήσεως, ... κακὴν τὴν γένεσιν (Clém., *Strom.* III,3,12, qui continue: ... φύσιν κακὴν ἔκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην δημιουργοῦ;[11] *coniugium ... spurcitiae nomine* (Tert., *adv. Marc.* I,29); *nativitatis et educationis foeditatem et ipsius etiam carnis indignitatem* (*ibid.* IV,21 etc.); ce mépris, il est vrai, n'implique pas que l'âme soit innocente ou appartienne au Dieu bon de par sa nature, étant donné qu'elle est *substantia et adflatus* du dieu inférieur, qui donc pèche en elle (Tert., *adv. Marc.* II,9, cfr. II,5: *hominem ... imaginem et similitudinem suam* (du démiurge), *immo et substantiam suam, per animae scilicet censum* ...); mais le mépris de la chair «*ut terrena*» (III,11) ne peut que renvoyer au ciel et aux *invisibilia* en tant qu'appartenant foncièrement

[8] Sur le terme «substance», cfr. *infra*.

[9] On ne peut pas faire état du texte (*ap.* Hieron., *Comm. ad Gal.* 1,4 (cfr. *Comm. in Jesaiam* 1. XII, 45, T. IV, p. 534): ... *alium lucis et futuri saeculi, alium tenebrarum et praesentis, asserant* (qu'on note le subjonctif!) *conditorem*, qui présente une hypothèse exclue par Tert., *adv. Marc.* II,29: *alium deum lucis ostendere debueras, alium vero tenebrarum* (cfr. *ibid.* IV, 1).

[10] Les textes sont rassemblés par Harnack, p. 91.

[11] Cfr. Theodoret., *Haeret. fab.* I, 24.

au Dieu bon. D'ailleurs, il ne faut pas oublier des textes comme les suivants: le Christ est descendu ἐπὶ τῇ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν, «pour le salut des âmes», selon l'idée attribuée à Marcion par Epiph., *Haer.* 42,4; et Eznik, p. 192: Dieu (le Dieu bon), *voyant les peines des âmes aux enfers*.... Or, même si ces textes – tardifs – peuvent être considérés comme exprimant une terminologie non-spécifique, le fait reste que la perspective sotériologique marcionienne n'intéresse que les âmes, qui donc, au moins *a posteriori*, s'avèrent liées à un sort spécial et bien différent de celui des corps, et cela sur le présupposé de leur nature même (et sur la base, cela va de soi, de la *pistis* qui sauve).

On dirait donc que le dualisme anthropologique (âme et corps opposés) ne vaut chez Marcion qu'en *fonction eschatologique*[12] qui, d'ailleurs, constitue une dimension tout-à-fait centrale dans l'intérêt religieux de notre auteur.[13] Ceci est (au moins) confirmé par Clém., *Strom.* III,3,12: les marcionites s'abstiennent du mariage parce qu'ils ne veulent pas remplir le monde du démiurge (motivation anticosmique), et que, dans leur chemin vers le Dieu bon, ils ne veulent laisser ici rien qui leur appartienne (οὐδὲν ἴδιον καταλιπεῖν ἐνταῦθα βουλόμενοι). On pourrait même soupçonner que l'idée que le gnostique (ou son moi intérieur) n'appartient ni à ce monde ni à l'auteur de la nature et de l'homme, continue d'opérer ici de façon au moins sub-consciente.

(4) Des précisions ultérieures concernant les idées de Marcion à propos du dualisme esprit-corps peuvent être obtenues par la considération du «docétisme» de Marcion, et surtout du traitement différent fait par celui-ci à la naissance et à la Passion du Christ. Selon Marcion, Jésus ne saurait être né. Le motif en est que si *Christus natus fuisset et hominem vere induisset, deus esse desisset, amittens quod erat, dum fit quod non erat...; nego deum in hominem vere conversum, ita ut nasceretur et carne corporaretur* (*apud* Tert., *De carne* 3). Le motif n'est donc pas directement dans l'indignité de la chair, mais dans les oppositions Dieu-homme et Divinité (supérieure)-monde.[14] Mais l'argumentation attribuée à Marcion par Chrysost., *Hom.* 23, 6 *in Eph.* est assez différente: οὐκ ἠδύνατο ὁ θεὸς σάρκα ἀναλαβὼν μεῖναι καθαρός. Ici l'opposition concerne la pureté des *invisibilia*, du (troisième) ciel (le lieu, le «monde»

[12] Cfr. d'ailleurs Tert., *adv. Marc.* I, 24: *Marcion putat se liberatum esse de regno creatoris, de futuro, non de praesenti.*

[13] Pour celui-ci, le corps ne ressuscite pas, ou, du moins, ne ressuscite que pour la condamnation du réprouvé.

[14] *Substantia* (boni dei) *non potuit manifestari in hoc mundo* (Tert., *adv. Marc.* I,15).

de la Divinité supérieure), et ce monde d'impureté, et surtout la chair impure.[15] Selon Tert., *adv. Marc.* III,11, *totas istas praestigias putativae in Christo corpulentiae Marcio illa intentione suscepit, ne ex testimonio substantiae humanae nativitas quoque eius defenderetur* ... parce que: *turpissimum Dei nativitas.* Jésus était donc esprit, et sa chair n'était que putative, bien qu'elle lui ait permit de se manifester – tout comme celle des anges qui sont apparus et ont mangé et agi, selon l'Ancien Testament (Tert., *adv. Marc.* III,9). La même chose se dit d'ailleurs à propos de la Passion: Jésus était *naturaliter impassibilis* (Iren., III,16,1), ce qui n'empêche Marcion d'admettre la passion salvatrice du Seigneur (tout comme les anges *vere* mais *in phantasmate*, ont mangé et agi).[16] Mais alors pourquoi le Seigneur ne serait-il né, au moins *in phantasmate* (l'expression est de Tert., *l.c.*), selon le même procédé? Evidemment, c'est l'impureté spécifique de la naissance et de la chair qui est en jeu ici, et non seulement l'incompossibilité Dieu-homme. Cette incompossibilité est surtout l'incompossibilité Divinité-chair, et l'incarnation divine que Marcion nie n'est pas seulement (ni, peut-être, surtout) l'assomption de la nature humaine de par la Divinité, mais l'assomption de la chair en tant qu'impure (Tert., III,11 cit.): la pensée subjacente est que la naissance est impure, tandis que la Passion, bien que se déroulant dans ce monde visible (et donc impliquant le *in phantasmate*), est un témoignage de la bonté divine de Jésus. C'est pourquoi Jésus souffre, mais – au commencement – il apparaît déjà adulte à Capernaum.

Pour conclure sur ce point, on peut se demander si l'homme n'a pas été considéré par Marcion en fonction dualiste, au moins en perspective eschatologique; Harnack arrive à écrire que, selon Marcion, *nur die Seele wird gerettet*; *denn im Fleische, das ja nicht einmal Erzeugnis des Weltschöpfers ist, sondern der Materie angehört, steckt ja nichts wesentlich Menschliches, sondern es ist nur eine ekle Beimischung* (p. 175). Il nous semble que Harnack ici concède trop: en effet, Marcion ne semble pas avoir admis une essence humaine qui transcende *per se* le monde du démiurge, si ce n'est, justement, en perspective eschatologique: comme il semble résulter de Tertullien, *adv. Marc.* III,9: *Deus tuus veram quandoque substantiam angelorum hominibus pollicetur*: «*erunt enim*», *inquit*, «*sicut angeli*», et V,10 (ceux qui seront sauvés auront une *sub-*

[15] Cfr. Ephrem, *Evang. Conc. Expositio* (Moesinger), p. 47: Jésus aurait contracté une tache s'il était né.

[16] Orig., *Comm. in Tit.* I,V, p. 283 sq. oppose *visa* à *vere gesta*, mais peut-être il vise une conception plus banale (ou différente) de docétisme.

stantia caelestis, à propos de I *Cor.* 15,49).[17] Mais, en même temps, Harnack concède trop peu quand il dit que les idées de Marcion sur la matière et sur la chair ne sont pas cohérentes avec sa conception fondamentale des deux dieux).[18]

Or, il nous semble que la cohérence, au niveau peut-être implicite et non-systématique, se retrouve là où Harnack se refuse de la chercher: dans l'*Empfinden* gnostique, dans le dualisme gnostique, anticosmique et eschatologique de Marcion. Un texte décisif serait ici Tert., *adv. Marc.* V,10 (en relation à I *Cor.* 15,44) selon lequel Marcion aurait enseigné que l'âme, à la résurrection, se mue en esprit: ce qui se recoupe, sur le plan eschatologique, avec le *topos* gnostique âme-esprit, et reproduit, sur ce même plan, la distinction entre *pneuma* et *psyché* que le radicalisme dithéiste et «discosmique» de Marcion n'avait pas admis en principe.

D'ailleurs, on peut se demander pourquoi, chez Marcion, la Divinité suprême, qui est étrangere à ce monde et à tout ce qu'il contient, y compris l'homme (tout l'homme), ait eu à se soucier des hommes, de leurs âmes; on se demande quel est le présupposé de la *perfecta bonitas* qui se manifeste *in extraneos*. Tout en respectant la pointe de la pensée marcionienne, c'est à dire cette intervention radicalement libérale – au point d'être étrangère – de l'intervention divine, il est nécessaire d'admettre que Marcion a fait une place spéciale à l'homme – ou mieux à son âme – par rapport à ce monde et à son dieu. Cette place spéciale, qui fait l'homme susceptible et «digne» de l'intervention divine, n'a pas été théorisée de façon «métaphysique», mais n'en suppose pas moins une ontologie, qui n'est pas éloignée de celle que suppose l'idée gnostique commune de l'infériorité radicale du démiurge, par rapport à l'homme et à son étincelle divine, et de l'impossibilité, pour le démiurge, de donner la vie à l'homme qu'il a façonné.

On pourrait même dire que justement le fait d'avoir accentué à l'extrême l'anticosmisme gnostique a porté Marcion à cosmiser totalement ce qui vit dans ce monde, et à refouler dans l'arrière-fonds le dualisme esprit-matière, au bénéfice du dithéisme Divinité-démiurge. D'ailleurs,

[17] Sur le terme de substance à propos de l'essence divine ou à propos de l'essence humaine, cfr. Tert., *adv. Marc.* I,15 et III,11 cit. On pourrait rechercher dans le reproche marcionien, que le démiurge *a ligno vitae longe transtulit hominem invidens ei lignum vitae*, quelque chose de plus qu'un *topos* anti-biblique de la mesquinerie du démiurge. (Iren., III,23,6 etc.).

[18] Cfr. aussi p. 140, où il les appelle *Fremdkörper* dûs à l'influence de la gnose syrienne et de Kerdon.

l'idée de la matière en tant que «principe», indépendant du démiurge quant à son origine, mais disqualifiant dans sa non-valeur l'action du démiurge et ce monde, est là pour indiquer le pôle qui, dans la *Weltanschauung* marcionienne, s'oppose à la Divinité et à son ciel.

A ce même propos, il faut dire qu'un autre aspect de la pensée marcionienne, qui se distingue assez de l'attitude commune gnostique, réside dans le fait que Marcion ne se préoccupe pas d'expliquer l'existance du dieu inférieur et de la matière (bien que, dans tous, ou presque, les gnosticismes, le dualisme soit plutôt le point de départ existentiel, sa justification constituant seulement le deuxième moment). Mais cette péculiarité n'est, à son tour, que la conséquence de la radicalisation marcionienne du principe anti-cosmique, qui tranche toute connexion ontologique de ce monde avec la Divinité, même au plan du problème cosmogonique, qui cesse même d'exister. D'ailleurs, on va le voir dans le paragraphe suivant, des connexions *fonctionnelles* ne manquent pas entre les deux «divinités» dans la pensée marcionienne, et précisément des connexions assez spécifiques de l'économie sotériologique du gnosticisme.

(5) Finalement, un autre argument nous semble rapprocher Marcion de la pensée gnostique. Les deux dieux marcioniens ne sont pas si radicalement séparés qu'ils le sembleraient à première vue. Bien que le Dieu bon ne juge pas (et justement en cela consiste son propre), son attitude devant le pécheur ne semble pas complètement dépourvue de coordination objective avec celle du dieu inférieur: *Quid fiet peccatori cuique die illo*? *respondent*: «*abici illum quasi ab oculis*» ... «*Exitus autem illi abiecto quis*?» «*Ab igni, inquiunt, creatoris deprehendetur*» (Tert., *adv. Marc.* I,27 sq.). Cela nous rappelle telle mythologie dualiste asiatique, où la Divinité, bonne, se saurait punir, et abandonne pour cette besogne le coupable au malin[19]: *Am Ende*, écrit Harnack, *offenbart*

---

[19] U. Bianchi, *Il dualismo religioso* (Rome, 1958). Harnack de remarquer (p. 178 n. 1): ... *doch ein gewisses Band den superioren und inferioren Gott verbindet, weil beide die Moral in Kraft erhalten*... Il faut rappeler que le gnosticisme libertin, qui suit ici des voies opposées à celles de Marcion, coordonne aussi, bien que de façon propre, les deux dieux, tout en les opposant. Pour ce qui du salut de Caïn et des Sodomites, annoncé par Marcion, le motif – chez Marcion – en est tout autre que chez les libertins (cfr. supra): mais le fait reste d'une certaine tendance à procéder par contrastes, à «dialectiser» (et donc à coordonner *e contrario*) les deux voies, celle du démiurge et celle de la Divinité salvatrice, même sur le plan qui, dans la Bible, concerne spécifiquement l'évaluation éthique des personnages, et bien que la violation des normes éthiques répugne à la morale marcionienne.

sich also, was man bei der Inferiorität des Weltschöpfers immer schon vermuten musste, dass er nämlich schliesslich als dienendes Organ den Willen des guten Gottes vollzieht ... (p. 179 n. 2), ce qui pourrait expliquer l'affirmation d'Hippolyte (*c. Noet.* 11) que les Marcionites, tous comme les autres hérétiques (dualistes), doivent reconnaître, même s'ils ne le voudraient pas, que «tout remonte à l'Un», et que celui-ci «est la cause de tout». D'ailleurs, Marcion semble avoir admis la possibilité que la Divinité suprême ait influencé directement ou indirectement les écrits et les prophéties de l'Ancien Testament, qui ne remontent, *per se*, qu'au démiurge; son intention, évidemment, aurait été de ne pas rejeter en bloc tout ce qui, dans l'Ancien Testament, aurait pu se référer à la mission du Sauveur. Cela, dit Harnack, trouble les lignes simples de la vision marcionienne (p. 157): soit, mais ces «lignes» – le bon et le «juste», qui serait en définitive l'esprit du monde, le monde – n'ont existé à l'état pur que dans la pensée harnackienne, étant donné que, dans la réalité historique, elles n'ont été réelles que dans la pensée d'un homme – Marcion – qui, nous l'avons vu, appartient de plein droit à l'histoire du gnosticisme. Il y appartient, c'est vrai, de façon originale, sur la base d'un certain radicalisme qui s'inspire des lignes simples décrites par Harnack, mais qui se nourrit de l'*humus* riche et polyvalent du dualisme de la gnose classique, aux niveaux différents, mais connexes, de la théologie, de la cosmologie, de l'anthropologie.

Roma, Via S. Agnese, 12

Vigiliae Christianae 21 (1967) 150–163; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

AN UNNOTICED PAPYRUS FRAGMENT OF BARNABAS

BY

R. A. KRAFT

According to the standard reference works and the most recent monographs dealing with the Epistle of Barnabas,[1] the only direct witnesses for the Greek text of the Epistle are Tischendorf's Codex Sinaiticus (S and S^2), Bryennios' Codex Hierosolymitanus (H),[2] and a family of MSS (G)[3] descended from a common archetype in which Barn 5,7b–21,9 was welded onto Polycarp 1,1–9,2 without any indication, with the resulting hybrid circulating under the name of Polycarp. To these are added such indirect witnesses as the quotations made by Clement of Alexandria (Cl.A) and an old Latin version (L), now pre-

---

[1] E.g. J. Quasten, *Patrology* I (1950) p. 91; W. Schneemelcher, supplemented reedition of Funk-Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter* (1956) pp. XXIII and LII; P. Prigent, *L'épître de Barnabé I–XVI et ses sources* (1961) p. 10; and this writer's recent translation and commentary to Barnabas and the Didache (*The Apostolic Fathers*, ed. R. M. Grant, vol. 3, 1965), pp. 17f.

[2] Because this 11th century MS was discovered at Constantinople by Bryennios, in the library of the patriarchal monastery of Jerusalem, it received the designation "C" in some older treatments such as the standard critical edition of Barnabas by O. De Gebhardt and A. Harnack in *Patrum apostolicorum opera* I.2 (1878^2). Both Bryennios and A. Hilgenfeld, for whom Bryennios provided a collation, used the symbol "I" (τὸ ἱεροσολυμιτικὸν χειρόγραφον). The MS has subsequently been relocated in Jerusalem. In the introduction to his editio princeps of the Didache in 1883, Bryennios included five pages of corrections to Hilgenfeld's 1877 edition of the Epistle, which first used the readings of H. These corrections have not been noted in subsequent editions of Barnabas in the Western world. The readings for H given below have been confirmed on the basis of a microfilm of the MS.

[3] Since the oldest member of this family is the 11th century MS Vaticanus gr. 859, which seems to most closely represent the lost archetype (so Funk), some editors list only the evidence of "V" (e.g. Funk's 1901 edition and Funk-Bihlmeyer). Actually, however, at least two sub-groupings of MSS within the family seem to be present: G_1 (v o f p) and G_2 (bcn). Other MSS from the same mutilated archetype are known to exist (a s t), but their affinities are undetermined. A recollation of all the members of the family is needed to determine more precisely how they are related and whether, in fact, all except "V" can be ignored in the attempt to recover the readings of the archetype. Gebhardt-Harnack describe MSS b c f n o p v. The present writer has examined the texts by microfilm.

served only in a 9th century copy, which may have originated as early as the year 200 (see below, n. 12).

Nevertheless, as long ago as 1925 there appeared among the papyri published in the series internationally known as PSI the transcription of a fragmentary page from a papyrus codex containing Barn 9,1–6.[4] That it has gone relatively unnoticed until now is not surprising in view of the fact that virtually no systematic efforts have been made in the past few decades to catalogue and present in usable (reference) form the overwhelming wealth of published Jewish and Christian papyri fragments. Thus the various specialists seldom can feel confident about what has or has not been found. I was informed of the existence of the Barnabas fragment by my colleague J. Smit Sibinga (Leyden), who happened upon a photograph of the papyrus among other early Christian documents that had been displayed by the Biblioteca Medicea Laurenziana in 1964.[5]

According to its original editor, the papyrus dates from the late 4th or early 5th century. This would make it almost equal in age to the codex Sinaiticus, and thus one of the oldest direct witnesses we have for the text of the Epistle. The transcription in PSI VII, based on one made by R. Bianchi, is well done, and the textual notes accompanying it are entirely satisfactory for such a preliminary presentation of the fragment. The present treatment carries no implied criticism of the work of the earlier editors, but aims at supplementing their observations and making this hitherto virtually unnoticed fragment available to a wider circle. The transcription which follows is my own, based on the photographs and on the material in PSI VII; where the small sublinear "$\underset{\circ}{\ }$" is found in the transcription, it indicates material that the PSI editors claim to have been able to identify, with certainty or probability, but that is not legible in the photographs. In the discussion and in the notes appended to the transcription, I have attempted to provide as much of

---

[4] Pubblicazioni della Società Italianà per la ricerca dei Papiri greci e latini in Egitto: *Papiri greci e latini* VII (numbers 731–870), ed. G. Vitelli (Florence, 1925), number 757 (pp. 40–43).

[5] This reproduction is included in *Documenti dell' antichità cristiana esposti nella Biblioteca Medicea Laurenziana* 6–30 Giugno 1964 (Florence, 1964), tav. XVIII (cf. also pp. 23f, no. 26). Since I was unable to locate a copy of this publication in any of the American libraries at my disposal, I requested photographs of the papyrus (as well as microfilm of MS f in family G; see n. 3 above) from the Biblioteca Medicea Laurenziana, which were speedily and graciously supplied (see the Plate).

Epistle of Barnabas PSI 757 verso 9:1-3a; recto 9:3b-6a
(nine-tenth of original size)

the relevant information as is necessary to appreciate the relation of the papyrus to the other texts of Barnabas.

The fragment is 6.3 × 11 cm and is written in a flowing but irregular semi-unical hand with frequent ligatures. Its provenance is unknown. There seem to have been 21 lines per page, if the recto provides an adequate standard. In general, there is no word division, but a rudimentary punctuation does appear in several places (cf. verso lines 4 [?], 7, 8, 9 [?], 10, 11, 14, 17, and 20; recto lines 5, 7, 10, 12, 13, 17, and 19), usually followed by an enlarged initial letter in the next word. Accents are found over YMῶN and ΠΑΛῚN (sic) in lines 16–17 recto. Supralinear "corrections" have been made, perhaps by the original transcriber, on line 6 verso (πωρρωθεν) and line 6 recto (ειπεν). The *nomina sacra* θεός and κύριος (including oblique cases) appear in the unusual abbreviated forms Θ. (verso line 10; perhaps also recto line 10, unless the more normal ΘC is intended there) and K· (verso lines 8, 16, and 18; but not lines 4 [?] and 11).[6] The only place where the horizontal supralinear line normally used to indicate such abbreviations is found is over the K· on verso line 8. On verso lines 9 and 15, ICTPAHΛ and OYPANЄ are spelled out in full, as, apparently, was ΠNЄYMA on verso line 11. There are several indications at recto lines 17–18 that the transcriber considered some sort of major break to have occurred (a new paragraph?) – notice the marginal $\overline{\Delta}$ (meaning "4" ?), the punctuation before πάλιν, the horizontal stroke separating line 18 from line 17 at the left margin, and the extension of πάντα into the left margin (as in recto line 14, which may also be the start of a new quotation). Because of the possibility of such reverse-indentation, it is difficult to be confident about how much text is missing to the left for any given line on verso; similarly, because the right margin of verso is so irregular, it is difficult to determine (by analogy) how much is missing to the right in each line of the recto.

From the viewpoint of textual criticism, the papyrus fragment (P) is of great interest. The textual witnesses for Barn 9,1–6 are MSS H

[6] See A. H. R. E. Paap, *Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Five Centuries A.D.* (Papyrologica Lugduno – Batava 8, 1959), who records no other instances of this type of abbreviation by suspension except his no. 283 (P. Strassb. 254; 4–5 century), in which the suspension $\overline{\text{X}}$ occurs for χρίστος. Paap suggests that "the influence of the inscriptions" may be present here (p. 125 n. 5; see also pp. 100, 102, 126; the Barnabas papyrus is no. 251 in Paap).

and S, which represent the same type of text throughout the Epistle; family G, with which the 7th century corrector of S (S^2) usually is allied; and the ancient Latin version (L), which shows some tendency to side with G (S^2) where it is not hopelessly corrupt or idiosyncratic. Unfortunately, no quotations from Clement of Alexandria (or other ancient sources) exist for this portion of the Epistle.

The papyrus frequently supports the majority of witnesses against a unique reading in one of the witnesses; for example:

against MS H

9,2b τοὺς αἰῶνας] τὸν αἰῶνα P S G (L)
*9,3b–c H reverses the order to 9,3c, b against P S G L
9,4b ἐπεποίθεισαν] πεποίθασιν P S G
9,5a ἡμῶν (bis)] ὑμῶν (bis) P S G L

against MS S

*9,3d καὶ μὴ μόνον is lacking in P H G L
9,4b ἔσφαξεν (S*) is corrected to ἐσόφιζεν in S^2 as in P H G
9,5b περίτμηται (=-τε)] περιτμήθητε P H G (see also 9,1c, where S* wrote περίτμηται and S^2 corrected it to agree with H περιτμήθητε, while G has -θήσεται or -θήσεσθε)
*9,5c ἀπερίτμητα is lacking in S, against P H G L

against family G[7]

*9,4a ἡ γάρ] ἀλλὰ καὶ ἡ P H S
9,5a ὅ δέ] ὧδε P H S L
9,5a ἀκάνθας G^{vopf}, or ἀκάνθαν G^{bcn}] ἀκάνθαις P H S
9,5b σκληρύνητε] σκληρυνεῖτε P H S

against L[8]

9,1c καί (before περιτμήθητε) is lacking, against P H S G
9,3a ταῦτα εἰς μαρτύριον is lacking, against P H S G
9,3c τέκνα is lacking, against P H S G

Occasionally, however, P contributes an unsupported reading of its own or follows a text which hitherto had relatively minor support; for example:

---

[7] Two additional passages occur, in which the evidence within family G is divided:
9,1a ὑμῶν G^{pfn}] ἡμῶν P H S G^{vo*bc}
9,3c βοώσης G^{bc}, cf. L *clamoris*] βοῶντος P H S G^{vopfn}

[8] There are numerous instances of unique readings in L, but it seems futile to list them all since it is seldom clear whether the difference arises from corruption in the transmission of the Latin, from the techniques and/or carelessness of the translator, or from a faithfully represented Greek Vorlage (see the samples in the textual notes). Nor do the three readings listed here necessarily derive from the Greek Vorlage of L.

readings unique to P[9]

9,1b κυρίου· (?) οὐκ ἐπήκουσαν (?)] ὑπήκουσαν H S G L

9,3d τὸν λόγον] λόγον H S G

9,4b ὁ πονηρός] πονηρός H S G

9,5a ὁ θεός] κύριος ὁ θεός H S G L

readings supported only by S

9,5c ἀκροβυστίαν] -στίᾳ H, -στα G, *corporis* L

readings supported only by G

*9,1a περιέτεμεν ἡμῶν καί (?)] καί is lacking in H S (L)

*9,5b τὸ σκληρὸν τῆς καρδίας (cf. L *nequitiam de praecordiis*)] τὴν σκληροκαρδίαν H S

*9,5c πάλιν] λάβε (sic!) πάλιν H S (cf. L *dicit autem iterum*)

readings supported only by L[10]

9,1c καὶ (ἃ ἐποίησα) = *et* (*quae faciet*)]καί is lacking in H S G

9,1c ἀκοάς = *aures*] καρδίας S H G

Furthermore, where P is preserved for readings on which the evidence of H S G L is split, it sides with L and its ally:

*9,2b καὶ πάλιν τὸ πνεῦμα κυρίου προφητεύει P G L] lacking in H S

*9,5a λέγει δέ P H L] λέγει S G

On the basis of this analysis of variation units in which the text of the papyrus actually is preserved, the following picture emerges (the complicated relationship to L as such is not included because of the special problems involved):

readings unique to P (4) or to PL (2)	=	6	
readings unique to H	=	5	
readings unique to S (S[2])	=	4	(3)
readings unique to G	=	4	
		19	total

[9] To this list could be added the "corrections" made in the papyrus at 9,1c πωρρωθεν for the normal spelling πόρρωθεν (P* H S G), and at 9,4c εἶπεν (see L, *dixit*) for εἴρηκεν (P* H S G), as well as the interesting orthography in 9,2a ICTPAHΛ] IHΛ H G, ΪCΛ S, *Israhel* L. The spelling *Istrahel* or *Isdrahel* is not uncommon in certain (African) Old Latin MSS – see H. Rönsch, *Itala und Vulgata* (1875[2]) p. 460, and C. H. Turner, Prolegomena to the *Testimonia* of St. Cyprian II, *J. Theol. Studies* 9 (1907/08) p. 78. Indeed, it is found in certain "Western" Greek MSS of the NT (*Matt.* 19,28 W, *Mark* 12,29 DW, *Luke* 2,32 D) as well as several times in the book of Acts in codex B (see Blass-Debrunner-Funk § 39.5 [p. 22], and Moulton-Howard, Grammar II,1 [1919], p. 103). The substitution of εἶπεν for εἴρηκεν is especially interesting in view of Barn 10:1,3, where HS have εἶπεν but G has εἴρηκεν (*Barn.* 6,19 is the only other occurrance of εἴρηκεν in the Epistle).

[10] See also the preceding note on the "correction" at 9,4c.

agreement between P and HL alone	=	1
agreement between P and S alone	=	1
agreements between P and G (3) or GL (1)	=	4
		6 total

Thus of the 25 variation units under consideration (excluding "corrections" in P, orthography in proper names, and places where the G evidence is split), 19 are common to P and one or more of the other Greek witnesses.

In these 19 instances,

P agrees with H	9 times
P agrees with S^1	10 times
P agrees with S^2	11 times
P agrees with G	14 times

Furthermore, within this group of 19 variation units, 9 may be classified as "major" (quantitative difference, major transposition, use of different wording; these are marked with an asterisk above). In this more limited context,

P agrees with H (allied to another witness)	4 times
P agrees with S (allied to another witness)	2 times
P agrees with G	8 times
P G are opposed to H S	4 times
P H S are opposed to G	1 time

It is thus obvious that, with reference to the Greek witnesses, P stands closest to the type of text known previously from family G (as the PSI editors recognized); this tendency is accentuated by the several agreements of P and L against all or part of the other evidence. (The attempts to fill out the lacunae in the transcription of P below have been made with these considerations in view). On the other end of the scale, P is farthest from H, and from the H S alliance. This provides an interesting contrast to the evidence drawn from the quotations of the Epistle by Clement of Alexandria (Cl. A).[11] The extant texts of these quotations supply numerous otherwise unattested variants as well as 5 (or 6) unique agreements between Cl.A and L. In the 48 variation units in which Cl.A supports one or another of the Greek witnesses, however, there

[11] A collation and classification of this material is provided in the writer's PhD thesis, *The Epistle of Barnabas: its Quotations and their Sources* (microfilm, Harvard University, 1961) pp. 32–40. These 1961 listings have required slight adjustment and revision in view of the corrected readings from the microfilm of H (see above, n. 2), but the overall impression remains the same.

is a definite tendency for Cl.A to agree with H (30 times; 25 "major"), whereas his text is farthest from S (21 times; 17 "major"), which often has unique readings caused by carelessness. For the 43 variation units in which G is extant (that is, excluding Barn 1,1–5,7a), Cl.A and G agree 26 times (19 "major").

The main contribution of P to the textual criticism of the Epistle is the assistance it provides in focusing attention on what should already have been known or suspected on the basis of the other materials.

(1) The type of text that developed into family G is at least as old as the HS text, despite its present preservation in MSS dating from the 11th to the 17th centuries, all of which derive from a single, mutilated archetype. The sporadic support given G by the 7th century corrector of Sinaiticus already pointed in this direction, and the not infrequent alliance of GL against HS should have made it clear even before the discovery of P. The mere age of Sinaiticus (c. 350 C.E.) does not in itself make the text of S more original or more valuable than the other witnesses. (In fact, the text of S is probably the most carelessly transcribed and least reliable in itself of any of the Greek witnesses. On the whole, H seems more reliable as a witness to the HS text type). Both the HS type of text, partly supported by Cl.A (whose support of G also is strong), and the GP type, often allied with L (which also supports HS against G on occasion), were available in the 4th, and probably in the 3rd century.

(2) The evidence of L, where it disagrees with HS and G, should not be dismissed *a priori* as the product of mistranslation, emendation, or inner Latin corruption. It is, certainly, difficult material to control with confidence, but the fact that both Cl.A and P preserve some significant agreements with L against the other witnesses suggests that a worthwhile residue of early variant Greek readings are yet to be distilled from the Latin.[12]

(3) Finally, the "unique" readings of P, added to those of Cl.A (and L), show that a much wider range of variation than is now attested by HS and G was available in early MSS of the Epistle.

---

[12] See the excellent edition by J. M. Heer, *Der Versio Latina des Barnabasbriefs und ihr Verhältnis zur altlateinischer Bibel* (1908) pp. XL-LIX. Heer considers a late 2nd century date for the translation to be possible, and argues that it is not later than the 3rd century (from Africa). Other Latinists such as G. Bardy and C. Mohrmann also suggest a 3rd century date.

PSI 757 verso (Barnabas 9,1–3c)

9,1a [λέγει δὲ περὶ τῶν ὠτίων, πῶς]
π ε ρ ι έ τ ε]μ̣ε̣ν̣ ημω̣ν̣ τ̣α̣ς̣ α̣[κοάς(?).
9,1b λέγει ὁ κ·]ε̣ν̣ τω̣ προφητη ε̣ι̣[ς ἀ-
κοὴν ὠτίο]υ̣ κυριυ̣· ουκ επηκ̣[ου-
9,1c (5) σάν μου. κα]ι̣ παλιν λεγει ακ̣ο̣[ῇ ἀ-
κούσονται]οι πορρωθεν και[ἃ ἐ-] (margin
ποίησα γν]ωcονται. και περ[ι-] intact
τμήθητε λ]εγει κ̄· τας ακοας υ̣[μῶ]ν. from
9,2a καὶ πάλιν λέ]γ̣ει ακουε ιστραηλ· [ὅτ]ι̣ here)
9,2b (10) τάδε λέγει]ο θ· cου. και παλιν
τὸ πνεῦμα]κυριου προφητευει.
τίς ἐστὶν ὁ]θ̣ελων zhcai εις τον
αἰῶνα; ἀκοῇ]akoycatω της φω
9,3a ν ῆ ς τοῦ]π̣αιδος μου· και πα
(15) λιν λέγει· ἄ]κουε ουρανε κ̣α̣[ὶ] ε̣ν̣
ωτίζου γῆ,]οτι κ· ελαληc̣ε̣ν̣
9,3b ταῦτα εἰς]μαρτυριον ⸗ β̣ κ̣[αὶ πά-]
λιν λέγει·]ακ̣ο̣υ̣c̣α̣τ̣ε̣ λ̣ο̣[γο]ν̣ κ̣·
9,3c ἄρχοντες]του λ̣α̣ου τ̣ο̣υ̣τ̣ο̣υ̣[. κ]α̣ι
(20) πάλιν λέ]γ̣ει· ακουc̣[ατ]ε̣ τ̣[έκ]ν̣α
τῆς φωνῆς]β̣ο̣ω̣ντος ε̣ν̣ [τ]η̣ ερη̣[μ]ω̣
(bottom margin intact)

Verso

(1) *9,1a.* No trace of *line 1* is preserved on the papyrus, but it has been supplied on the assumption that the verso, like the recto, had 21 lines. At the start of 9,1, the Greek witnesses agree in reading λέγει γὰρ πάλιν περὶ τῶν ὠτίων, πῶς. All but the first word would fit comfortably on line 1. The slightly shorter equivalent to L fits even better and is printed above, although there is no reason to suppose that the first word of 9,1 necessarily began the page.

(2) In *line 2*, the PSI editors print [περιέτε]μεν ἡμῶν καὶ τ̣[ὴν καρδίαν] in agreement with most MSS of G (but G^{pfn} have ὑμῶν). The καί is lacking in HS, while L has *circumcidat aures praecordiae nostrae* (= ? τὰς ἀκοὰς ἡμῶν τῆς καρδίας), perhaps more correctly. Chapters 9–10 of the Epistle are concerned with the idea of "circumcised hearing" (i.e. exegetical gnosis), as is clear from 9,1c (as preserved in PL, see below), 9,3d (see below), and 10,12 in the Greek

PSI 757 recto (Barnabas 9,3d–6a)

9,3d (4a) [οὐκοῦν περιέτεμεν ἡμῶν]
τὰ]Ç̣ ΑḲΟΑC ΙΝΑ ΑḲΟ̣[ύσαντες
]Ṭ̣ΟΝ ΛΟΓΟΝ ΠΙCΤЄΥC̣[ωμεν ἡμεῖς.
9,4a (4b) ἀ]ΛΛΑ ḲΑΙ Η ΠЄΡΙΤΟΜΗ̣[ἐφ' ᾗ πεποί-
9,4b (4c) (5)]Θ̣Α̣C̣ΙΝ ΚΑΤΗΡΓΗΤΑΙ. [περιτομὴν

ΠЄΝ
(margin Γ̣Α̣Ρ ЄΙΡΗΚЄΝ ΟΥ CΑΡ̣[κὸς γενηθῆ(ναι) (?)
intact ΑΛ̣Λ̣Α̣ Π̣ΑΡЄΒΗCΑΝ. [ὅτι ἄγγελος
from Ο ΠΟ̣ΝΗΡΟC Є̣C̣ΟΦΙΖЄΝ̣[αὐτούς.
9,5a here) ΛЄΓ̣ЄΙ ΔЄ ΠΡΟC ΑΥΤΟΥ[ς τάδε λέ-
(10) Γ̣ЄΙ Ο ΘC̣ ΥΜΩΝ· ΩΔ̣[ε εὑρίσκω
ЄΝΤΟΛΗΝ ΜΗ CΠЄΙΡ[ητε ἐπὶ ἀ-
ΚΑΝΘΑΙC. ΠЄΡΙΤΜΗ[Θητε τῷ κ·
9,5b Υ Μ̣ Ω Ν . ΚΑΙ ΤΙ̣ ΛЄ̣[γει; καὶ
ΠЄΡΙΤΜΗΘΗΤЄ ΤΟ C[κληρὸν
(15) ΤΗ̣[ς] ΚΑΡΔΙΑC ΥΜΩ̃Ν̣[καὶ τὸν
ΤΡ[ά]ΧΗΛΟΝ ΥΜΩ̃Ν Ο[ὐ μὴ σκλη-
9,5c Δ̄ Ρ̲Υ̣Ν̣Є[ι]ΤЄ. ΠΑΛῚΝ [λέγει κ·
Π Α Ν Τ̣ Α ΤΑ ЄΘΝΗ ΑΠЄ̣[ρίτμητα
ΑḲ[ρο]Β̣ΥCΤΙΑΝ· Ο ΔЄ ΛΑ[ὸς οὗτος
9,6 (20) ΑΠ̣[ε]Ρ̣ΙΤΜΗΤΟC ΚΑΡΔ̣[ίαν. ἀλλ' ἐ-
ΡЄΙC ΚΑΙ ΜΗΝ ΠЄΡ̣[ι]Τ̣[έμνεται
(bottom margin intact)

MSS (περιέτεμεν τὰς ἀκοὰς ἡμῶν καὶ τὰς καρδίας, ἵνα συνιῶμεν ταῦτα). Since the text of P in 9,1c rightly preserves the reference to "hearing", the conjecture that it also did so here gains plausibility. From the photograph, nothing can be read with confidence after ἡμῶν (the final letter of which also is illegible), although what may be the lowest portion of an A appears about two spaces to the right of ἡμῶν. On the basis of expected line length, there would be room for approximately 9 letters after ἡμῶν. Thus καὶ τὰς ἀκοάς or καὶ τὴν καρδίαν are possible (in a relatively long line), assuming the correctness of the PSI editors in reading καί, but the most preferable reading would be simply ἡμῶν τὰς ἀκοάς – after which some early texts may have had the words καὶ τὴν καρδίαν (or τὰς καρδίας, cf. 10,12), which contributed to the present textual problem here.

(3) *9,1b.* Possibly *line 3* was set slightly into the left margin (see recto), leaving ample room for the text of G λέγει ὁ κύριος (HS lack ὁ; L has simply *dixit* [*per prophetam*]). For the quotation in *lines 3–5* the PSI editors print εἰ[ς ?]/[ἀκοὴν ? το]ῦ κυριυ· ⟨sic⟩ οὐκ ἐπηκ[/ κα]ὶ... As they comment, the letters YKYP are cer-
(4) tain; so are the letters OYKЄΠH, with the intervening IY· probable (on the basis of the photograph; the PSI editors note that κυρου is impossible here). HSG give a phrase from a variant form of the Greek *Ps.* 17,45a (18,44a) = 2 *Sam.* 22,45b εἰς ἀκοὴν ὠτίου ὑπήκουσάν μου (L, *auditu auris exaudivit me*). Most Greek OT MSS have ὑπήκουσέν μοι (ἤκουσάν μου in 2 *Sam.*), with such other variants as εἰς ὑπακοήν and ἐπήκουσεν (-σας), but nothing like what is found in P. In 2 *Sam.* 22,42b (cf. *Ps.* 17,42b), however, the words οὐκ ἐπήκουσεν (or οὐχ ὑπ-) αὐτῶν do occur – "they cried ... to the Lord, and he did not hearken to them." P seems to represent a text in which the counter-idea is emphasized, that "they" (old Israel) did not really "hearken" to what the Lord was saying (cf. *Isa* 50,2; 65,12; 66,4). Indeed, this idea not only makes sense in the context of *Barn.* 9,1–3, but is present in related OT and early Patristic texts which speak about Israel's inadequate "hearing/ears": cf. *Ezek.* 12,2 and *Jer.* 5,21, and especially the unique "Jeremiah" quotation in Cl.A, *Paed* I,(9), 79:1 ἕως τίνος κεκράξομαι καὶ οὐκ εἰσακούσονται; [= *Hab.* 1,2] ἰδοὺ ἀπερίτμητα τὰ ὦτα αὐτῶν [= *Jer.* 6,10] – "how long will I cry out and they will not hearken? Behold, their ears are uncircumcised." Thus perhaps P had something like εἰς ἀκοὴν λόγου κυρίου οὐκ ἐπήκουσάν μου (μοι) – "they did not hearken to me to the extent of hearing the word of the Lord" (see the reference to the "word" in 9,3d); or εἰς ἀκοὴν ὠτίου κυρίου... – "they did not hear me with the hearing of the ear of the Lord" (i.e. circumcised hearing). The word ἀκοή, and possibly also ὠτίον, is expected on the basis of 9,1a and by analogy to most of the subsequent "quotations" of 9,1–3.
(5) *9,1c.* Quotations from *Isa.* 33,13 and something resembling
(6) *Jer.* 4,4 (cf. *Deut.* 10,16) are juxtaposed in *lines 5–8.* The καί of *line 6* is found only in L; neither HSG nor the Greek MSS of Isaiah
(7) support it, although some OT witnesses prefix a καί to γνώσονται in *line 7.* In *lines 7–8*, the MSS of G read περιτμηθήσεται (vo*) or -θήσεσθε (o^{mg}pf bcn), while S* wrote περίτμηται (= -τε). The above reconstruction follows HS^2 (cf. L, *circumcidite* without the

(8) preceding *et*/καί). The reading ἀκοὰς ὑμῶν in *line 8* probably preserves the original text of the Epistle; it is supported only by L (*aures vestras*), but is consistent with the theme of 9,1a, 9,3d, and 10,12 (see above to line 2). Nevertheless, HSG have τὰς καρδίας ὑμῶν here (cf. 9,1a, 10,12).

(9) *9,2a*. Perhaps *line 9* also was set out into the left margin slightly (see recto) to accommodate the text attested by all witnesses καὶ πάλιν λέγει. Otherwise the line would be slightly longer than the average lacuna suggests. On the spelling ιστραηλ, see above, n. 9.

(10) In *line 10* there does not seem to be room for the text of HSGL τάδε λέγει κ(ύριος) ὁ θ(εός) σου, but by omitting κ· (as on recto, line 10), the expected length is achieved. Of course, the writing might have been cramped here, or the line could have begun in the left margin, thus making room for the κ·.

(11) *9,2b*. The formula of introduction in *lines 10–11* is not found in HS, and is unique among the formulas of the Epistle. Nevertheless, both G and L support P here. If it is a gloss, it is a very early

(12) one. The quotation in *lines 12–14* seems to be based on passages

(13) such as *Ps.* 33 (34),13 and *Isa.* 50,10a. The only notable variant is in H, εἰς τοὺς αἰῶνας.

(15) *9,3a*. Both formula and quotation (*Isa.* 1,2a) in *lines 14–16* are

(17) in exact agreement with HSGL. In *line 17*, L does not have the concluding phrase ταῦτα εἰς μαρτύριον, found in HSG. After μαρτύριον, the papyrus seems to have a short horizontal stroke followed by the remnants of a large letter with what appears to be a rounded top, like a B. The PSI editors seem to have read it as K, for they print μαρτύριον – ⟨?⟩ κ[αι. If it is a B (and K looks less probable from the photograph), perhaps it represents the number 2, and on recto line 17 (margin) appears the number 4 – but what do they mean?

*9,3*b. The order of quotations agrees with SGL (cf. *Isa.* 28,14/

(18) 1,10, then *Isa.* 40,3) against H, where they are reversed. *Line 18* is almost illegible in the photograph, although the PSI editors print ἀκούσατε λ̣ό̣[γο]ν̣ κ̣·

(20) *9,3c*. L has no equivalent for λέγει or τέκνα in *line 20*, and

(21) reads *vocem clamoris* in *line 21* (see G^{b*c} βοώσης). HS do not include τῆς before φωνῆς.

Recto

(1) *9,3d* (4a). In *line 1*, H has ἔτεμεν and L *circumcidite* (as in 9,1c and 9,5ab bis) where SG read περιέτεμεν. L^1 (?) also has "cor-

(2) rected" L* from *nostras* (ἡμῶν) to *vestras* (ὑμῶν). In *lines 2–3*, S uniquely reads ἀκούσωμεν λόγον καὶ μὴ μόνον πιστεύσωμεν
(3) ἡμεῖς: none of the MSS have τόν before λόγον, and G lacks the final word ἡμεῖς (cf. L).

(4) *9,4a* (4b). For HS ἀλλὰ καὶ ἡ περιτομή (H, περὶ τομή !), G has ἡ (or εἰ in υο) γὰρ περιτομή. This entire section is lacking in L. ἐφ' ᾗ πεποίθασιν is supplied in agreement with G; S has ἐφ' ἧς
(5) πεποίθασιν, and H has ἐφ' ᾗ ἐπεποίθεισαν.

9,4b (4c). On the "correction" of εἴρηκεν (by the original tran-
(6) scriber?), see above, n. 9. At the end of *line 6* we would expect γεν(ν)ηθῆναι with HSG (L has no verb), but that would make it unusually long by comparison with the other lines. Perhaps the
(7) ending of the verb was abbreviated. Similarly, ὅτι ἄγγελος in *line 7*
(8) is longer than expected but is attested in all witnesses. In *line 8*, anarthrous πονηρός is found in all the MSS, and S* uniquely reads ἔσφαξεν (corrected by S^2).

(9) *9,5a*. The δέ (so HL) of *line 9* is lacking in SG. At the beginning
(10) of *line 10* the PSI editors print [λέ]/γει ὁ θ· where all other witnesses to Barnabas have λέγει κύριος ὁ θεός (cf. *Jer.* 4,3, 7,3, etc.). In the photograph, however, the letters are not as unambiguously written as one could wish. The mutilated initial letter could be Λ or T as well as Γ, then comes Є with its horizontal midstroke extended in such a way that the next letter could be T or Γ as well as I. The letters O and Θ are clear, but after Θ comes what appears to be a small O or C (rather than just a high dot) with a short horizontal stroke at the top right. Thus a case could be made for reading [λέ]/γει ὁ θς or a corrupt text such as [λέ]/γετο θς or [ὅτι τάδε]/λέγ⟨ει⟩ ὁ ϑς. H follows with ἡμῶν (see also line 13 below), not ὑμῶν as in SGL; then G has ὃ δέ not ὧδε (HSL); finally, for
(11) ἐντολήν (*line 11*), L has *novam legem*.

In the phrase from *Jer.* 4,3b cited in *lines 11–12*, the text of the papyrus agrees with HSG against the unique and possibly original reading in L, *vae illis qui seminant in spinis*. Where G has σπείρητε, HS read -ετε (Greek OT MSS also are divided here); for ἐπὶ or
(12) ἐπ' ἀκάνθαις, some variation occurs within family G (see above, p. 154), and many Greek OT MSS read ἐν for ἐπ'. *Lines 12–13* give a phrase from *Jer.* 4:4a in which τῷ κυρίῳ is read by HGL against
(13) τῷ θεῷ in S and most Greek OT MSS. H reads ἡμῶν (see also line 10 above) with some Greek OT witnesses.

9,5b. Instead of the introductory formula of HSG, καὶ τί λέγει, L has the explanation (gloss?), *hoc est, audite dominum vestrum*. In G and L, the subsequent quotation (cf. *Deut*. 10,16) is introduced by καί which would fill out *line 13* nicely (although the fact that (14) the initial letter of *line 14* juts into the margin causes some hesitation – did the quotation syntactically begin there?). In *line 14*, S reads περίτμηται (= -τε) as in 9,1c, and HS have τὴν σκληροκαρ- (15) δίαν with most Greek OT MSS, while L has *nequitiam de praecordiis*. In *lines 15-17*, καὶ τὸν τράχηλον ὑμῶν οὐ μὴ σκληρυνεῖτε is essen- (16) tially the text of G (which has σκληρύνητε), whereas HS lack μή (perhaps P did also) and H appends ἔτι (see LXX MSS in *Deut*. (17) 10,16). L lacks the entire clause. The papyrus may have read σκληρύνετε in agreement with LXX MSS h and l* – there is no clear evidence for the ι proposed by the PSI editors when they printed σκληρυνε[ῖ]τε.

9,5c. The function of the marginal Δ is not obvious – is it a number ("4"; see also above to verso line 17), or an abbreviation for a correction (δέ, ἰδού)? None of the extant witnesses provide a text satisfactory for filling the lacuna at the end of *line 17*; all have a brief formula (πάλιν G [καὶ πάλιν G^{bcn}], λάβε πάλιν HS, *dicit autem iterum* L), followed by the words ἰδοὺ λέγει κύριος. The PSI editors note that a grave accent seems to be placed over the last two letters of παλιν, and suggest that it may have been followed by δὲ λέγει (cf. L). Equally possible would be πάλιν λέγει κ(ύριος). There does not seem to be sufficient room in the line for ἰδού. In (18) the quotation in *lines 18–19* (cf. *Jer*. 9,26b), ἀπερίτμητα (HGL) is (19) lacking in S, but ἀκροβυστίαν is in agreement with S (and a quotation of the Jeremiah passage by Justin Martyr) against H (ἀκροβυστίᾳ), G (ἀκρόβυστα), and L (*corporis*; cf. the reading of most (20) Greek OT witnesses, σαρκί). Perhaps in the parallel phrase in *line 20* we should also read καρδίαν (as in Justin's quotation of Jeremiah), although S has καρδίας and HG have καρδίᾳ (cf. L, *cordis*). (The PSI editors note that the Δ of καρδ[ι*] could also be M).

(21) *9,6*. L lacks any equivalent for ἐρεῖς and seems corrupt in what follows. περιτέμνεται is supplied in agreement with G, while HS have περιτέτμηται.

Philadelphia 4, University of Pennsylvania

Vigiliae Christianae 21 (1967) 164; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

ORIGEN, DIALOGUE WITH HERACLIDES, 5, 23, 4

(Ed. J. Scherer, *Sources Chrétiennes*)

G. M. LEE

ἐξ ἀμφοτέρων κατορθουμένων δικαιούμεθα, ἐξ ἀμφοτέρων μὴ κατορθουμένων ἐπ' ἀμφοτέροις κολαζόμεθα.

We have here an instance of the "fused participle" (to use H. W. Fowler's term) – a construction much less common in Greek than the ab urbe condita construction in Latin. A brief account of research on this subject, notably by F. P. Jones, *The ab urbe condita construction in Greek* (University of Wisconsin Dissertation, 1939, which I have not seen), is to be found in E. Laughton's *The participle in Cicero* (Oxford, 1964), pp. 84-86.

The following examples which I have collected myself may perhaps have escaped notice before: Plato, *Laws* 7. 790B χωρὶς τῆς ἰδίας διοικήσεως ἐν ταῖς πόλεσιν ὀρθῆς γιγνομένης and 11. 914A ὑπὸ τῆς πόλεως... ἀποδιδούσης› Plutarch, *Crassus* 7. 1 ἡνία δὲ Πομπήιος... εὐημερῶν ἐν ἡγεμονίαις κ.τ.λ., and Galen, *Nat. Fac.* 1. 13. 40 πῶς οὖν τοῖς ἰκτερικοῖς ἅμ' ἄμφω συμπίπτει, τὰ μὲν διαχωρήματα μηδὲν ὅλως ἐν αὐτοῖς ἔχοντα χολῆς, ἀνάπλεων δ' αὐτοῖς γιγνόμενον ὅλον τὸ σῶμα; In LXX *Obadiah* 11 ἐν ἡμέραις αἰχμαλωτευόντων ἀλλογενῶν δύναμιν αὐτοῦ the participle translates a Hebrew infinitival phrase.

Jebb detected Sophocles *Ant.* 637–8 ἐμοὶ γὰρ οὐδεὶς ἀξιώσεται γάμος/ μείζων φέρεσθαι σοῦ καλῶς ἡγουμένου, citing as illustration Herodotus 1.34 μετὰ δὲ Σόλωνα οἰχόμενον.

Bedford, 8 Chaucer Road

Vigiliae Christianae 21 (1967) 165–179; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

DIE ASKETEN AUS MESOPOTAMIEN IN DER REDE DES GREGOR VON NYSSA „IN SUAM ORDINATIONEM"[1]

VON

REINHART STAATS

Die bei Migne auf wenigen Seiten überlieferte Rede Gregors von Nyssa „In suam ordinationem" (*MSG* 46, 543–554) stellt schwierige literarkritische und inhaltliche Fragen. Ist sie überhaupt völlig überliefert? Der Gedankengang ist nicht konsequent, auch ist von einer Wahl bzw. Ordination, wie der Titel besagt, nirgends die Rede. So ist die Frage berechtigt, ob ein fragmentarischer Text vorliegt. Merkwürdig ist ein von alter Handschrift überlieferter Titel ‹Πρὸς Εὐάγριον περὶ θεότητος›.[2]

[1] Die folgenden Beobachtungen sind von mir schon knapp vorgeführt worden in meiner Göttinger Dissertation: *Der Traktat des Gregor von Nyssa „De Instituto Christiano", Beweis seiner Abhängigkeit vom Großen Brief des Symeon von Mesopotamien* (Göttingen 1964). Die Arbeit erscheint jetzt in den *Patristischen Texten und Studien* in zugleich stark veränderter und erweiterter Form. Dabei ist die Beziehung auf „In suam ordinationem" fortgelassen; denn die Buchform beschränkt sich bewußt auf eine ausführliche Diskussion der Prioritätsfrage zwischen Großem Brief und Traktat. Für mich hat sich nach dem Einzelvergleich der beiden Schriften eine Fülle von Beweispunkten zugunsten der Priorität des messalianischen Großen Briefes ergeben. Damit wurde für die Vermutungen J. Gribomonts (Le De Instituto Christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nysse, *Studia Patristica* V,3, Berlin 1962, 312–322) der Beweis erbracht. Einige Beweispunkte waren von mir in einem früheren Aufsatz vorgeführt worden: Der Traktat Gregors von Nyssa „De Instituto Christiano" und der Große Brief Symeons, *Studia Theologica* 17,2 (1963) 120–128. Danach hatten auch in dieser Zeitschrift einige Autoren das Problem in Angriff genommen, cf. A. Baker, Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas, *Vig. Chr.* 18 (1964) 215–225; G. Quispel, The Syrian Thomas and the Syrian Macarius, *ib.* 226-235, und jüngst wieder A. Baker, Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa, *Vig. Chr.* 20 (1966) 227–234. Einen schlüssigen Beweis wollen ihre doch beachtenswerten Ausführungen nicht liefern. Die von A. F. J. Klijn ebenfalls in dieser Zeitschrift gegebene Kritik, *Vig. Chr.* 19 (1965) 164–168, gibt auch, was die von Baker und Quispel gewählte Methode betrifft, zu denken. In einem Exkurs meines Buches bin ich darauf eingegangen. – Für die folgenden Zeilen durfte ich die Korrekturbogen für die im Druck befindliche neue Edition von „In suam ordinationem" in Jaegers Leidener Gregorausgabe (Band IX) einsehen. Dafür sei Fräulein Dr. Hadwig Hörner und Herrn Dr. Ernst Gebhardt herzlich gedankt. Letzterer möge mir verzeihen, wenn ich solche Freundlichkeit mit einiger Kritik an seinen früheren Ausführungen beantworte, cf. E. Gebhardt, Titel und Zeit der Rede Gregors von Nyssa „In suam ordinationem", *Hermes* 89 (1961) 503–507.

[2] Gebhardt, l.c. 503.

Sollte ein Brief an Euagrius mit hineingeraten sein? Welches ist also der ursprüngliche Wortlaut des Titels? Die Vulgatfassung ‹Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν› ergibt zudem keinen rechten Sinn. Gregors eigene Wahl zum Bischof im Jahre 372 kann schwerlich gemeint sein, denn: „oratio haec de ipsius ordinatione nullum omnino verbum continet".[3] Zu welcher kirchengeschichtlichen Situation der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts paßt aber der in sich so undurchsichtige Inhalt der Rede?

Fragen tun sich auf, zu deren Beantwortung der Phantasie viel Spielraum gelassen ist und überzeugende Argumente wegen der mangelhaften Überlieferung von Titel und vielleicht auch Text zu fehlen scheinen. Im Folgenden möchte ich hauptsächlich auf eine Stelle der Rede aufmerksam machen. Hier könnten wir festen Boden gewinnen, um davon ausgehend all jene Fragen angehen zu können. Die zum Verständnis der Rede beachtenswerte Stelle, die schon in den Schluß übergeht, sei in einer Übersetzung vorgeführt:

„Was ist nun schuld daran, daß einst zur Zeit der Jünger durch den Herrn viel Volk der Kirche zugeführt wurde, jetzt aber die langen und prächtigen Predigten der Lehrer am Ohr vorbeirauschen, ohne in die Tat umgesetzt zu werden? Vielleicht wird jemand sagen, daß damals den Aposteln vollbrachte Wunder zu Hilfe kamen und die Predigt durch die Gnadengaben glaubwürdig wurde. Auch ich meine, daß große Überzeugungskraft von machtvollen Taten ausgeht.

Doch was soll man von dem halten, was sich gegenwärtig tut? Siehst du denn nicht die ähnlichen Wunder des Glaubens? Ich erachte ja die Taten unserer Mitknechte für die eigenen, da sie durch denselben Geist in der Macht der Heilungen wandeln. Für die Wahrheit der Predigt legen Zeugnis ab Männer, die aus dem Ausland kommen, Landsleute unseres Vaters Abraham, die von Mesopotamien aufgebrochen sind. Auch sie haben ihr Land, ihre Verwandtschaft und die ganze Welt verlassen. Sie blicken himmelwärts. Sie verbannen sich in gewisser Weise aus dem menschlichen Leben, stehen über den menschlichen Leidenschaften und haben nur ein Verhältnis zu diesem Leben, soweit es nötig ist; zum größeren Teile aber verkehren sie mit den unkörperlichen Mächten oben. Sie sind Greise nach dem Aussehen, ehrwürdig anzuschauen, mit leuchtend weißen Haaren, den Mund zum Schweigen geschlossen; sie wissen nicht mit Worten zu fechten, die Rhetorik studierten sie nicht. Sie haben eine solche Macht gegen die Geister, daß sie auf eigenen Befehl das

[3] So F. Ducaeus in Migne 46,553.

Richtige tun[4] und die Dämonen nicht durch syllogistische Künste, sondern durch die Macht des Glaubens vertreiben, indem diese nicht in die Lage gebracht werden, widersprechen zu können, sondern verbannt werden in die äußerste Finsternis. So weiß der Christ ‚Schlüsse' zu machen (συλλογίζεσθαι)! Das sind unsere Glaubenstaten! Weshalb überzeugen wir also nicht, wenn die Gnade der Heilungen zunimmt, wenn die Lehre der Predigt mehr wird? Alles das wirkt ein und derselbe Geist, der jedem zuteilt, wie er will. Warum wird die Zahl der Geretteten nicht größer? Ja, niemand möge darauf sinnen, die gegenwärtige Gnade für gering zu halten. Ich sehe den Weinstock in vollem Wachstum mit reichen Reben und viel Frucht. Ich sehe das Land wogend voller Ähren; weit das Erntefeld, üppig die Garbe, reichlich die Saat ..." (549 B–D).

Gregor meint im Anschluß daran, jene Fremden aus Mesopotamien könnten den Frieden der Kirche verbürgen; er redet sie nun gar selbst an – ob sie also unter seinen Zuhörern sind? „Wenn ich auf euch schaue, wird meine Sehnsucht gestillt" (552 A). Denn sie verkündigen für Gregor gegen alle Spitzfindigkeiten einer zeitgenössischen Theologenschaft die Unendlichkeit und Unausmeßbarkeit der göttlichen Macht.[5]

Die Rede mündet aus in einem Gleichnis. Gregor sagt, daß ein Wanderer auf staubiger, sonnenbeschienener Straße plötzlich im Angesicht der sprudelnden Quelle sich nicht in Spekulationen über das Woher, Wie und Wodurch des Wassers ergehen wird, sondern daß er seinen Durst wird löschen wollen und ohne müssige gedanken nur trinken wird (552 D–553 A). Die entdeckte Quelle wird schließlich von Gregor näher bestimmt; sie schenkt das πνεῦμα:

„Willst du wissen, welche Güter aus der Quelle des Geistes hervorströmen? Unvergänglichkeit der Seele, ewiges Leben, das Himmelreich, unaufhörliche Lust, Freude ohne Ende. Wenn ich nämlich auf das sehe, was hier ist, halte ich den Mangel an dem, was noch fehlt, für gering. Denn mein Haus ist voll von Gütern, voll sind die Schatzkammern vom Golde Arabiens. Es werden vielleicht sogar bald Gesandte aus Ägypten kommen und werden ihre Hand zu Gott ausstrecken, und die Reiche der Erde werden mit uns den Siegesgesang singen dem, der alle zu seinem Reiche beruft; dem sei Ehre und Macht in Ewigkeit. Amen" (553 A).

[4] ‹ὡς προστάγματι μόνῳ τὸ δοκοῦν κατεργάζεσθαι›. Der nur von Migne überlieferte Text ‹ὡς θαύματα μόνῳ τῷ δοκοῦντι κατεργάζεσθαι› ist unverständlich und kaum ursprünglich.

[5] Die Stelle ist für den Gottesbegriff Gregors nicht unerheblich. Cf. die aufschlußreiche Studie E. Mühlenbergs, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (Göttingen 1966); sie berücksichtigt aber „In suam ordinationem" nicht.

Stellen wir nun die Frage, wer diese Fremdlinge sein könnten, die die urchristliche Geist- und Gnadenerfahrung erneuerten und denen Gregor solche Hochschätzung zukommen ließ, daß er sie seine „Mitknechte" nennt: ‹οἰκειοῦμαι γὰρ τῶν ὁμοδούλων ἡμῶν τὰ κατορθώματα τῷ αὐτῷ πνεύματι στοιχοῦντες ἐν τῇ δυνάμει τῶν ἰάσεων› (549 B).

Eine plausible Antwort konnte von der Forschung bisher nicht gegeben werden. Doch scheinen verschiedene Indizien auf nur eine Lösungsmöglichkeit hinzuweisen.

1. Alles läßt darauf schließen, daß es sich um Wandermönche handelt. Die Asketen kommen aus dem mesopotamischen Bergland: ‹ἄνδρες ἐξ ὑπερορίας ἥκοντες, πολῖται τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, ἐκ Μεσοποταμίας ὁρμώμενοι›. Sie sind unstudierte Laien. Macht über Dämonen und böse Geister wird ihnen durch die Kraft des Glaubens, nicht durch syllogistische Künste theologischer Gelehrsamkeit zuteil.

Dies Bild paßt vorzüglich zu einer enthusiastischen Mönchsbewegung, die in den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts als christliche Laienbewegung innerhalb der Kirche die offizielle Kirche Kleinasiens erschütterte. Ebenso wie hier Gregor, nur unter dem negativen Vorzeichen einer herabsetzenden Kritik, schildern nämlich Ketzerurkunden die später durch Verurteilung aus der Kirche ausgeschiedene Mönchssekte der Messalianer. Die Ursprünge der messalianischen Bewegung liegen in Mesopotamien.[6] Ein Symeon, dessen Schriften weithin unter dem Namen Makarius' des Ägypters erhalten sind, war ihr Führer und zugleich ihr Reformer.[7] Er trägt in der Überlieferung auch den Beinamen „von Mesopotamien". Im ausgehenden vierten Jahrhundert wissen wir auch nur von den Messalianern, daß sie aus Mesopotamien stammen. So ist die Ortsangabe in Gregors Rede von besonderem Gewicht, um die geschilderten Asketen zu identifizieren.

---

[6] Cf. die gängigen Enzyklopädien; immer noch lesenswert ist Bonwetsch's Artikel in der *RE*[3] 12, 661–664. Die äußeren Zeugnisse über die Messalianer hat M. Kmosko zusammengestellt in seiner Ausgabe des Liber Graduum, *Patrologia Syriaca* I,3 (Paris 1926) Appendix I: Antiquorum testimonia, Col. CLXX bis CCXIII.

[7] Cf. das grundlegende Buch von H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, TU 55,1 (Leipzig 1941). Die 1920 gelungene Entdeckung des messalianischen Ursprungs der „50 geistlichen Homilien" des Makarius ist das bleibende Verdienst des belgischen Benediktiners L. Villecourt (La date et l'origine des ‚Homelies spirituelles' attribuées à Macaire. Comptes rendus des séances de l'académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1920, 29–53). H. Dörries hat in seinem Buch Villecourts Ergebnisse bestätigt und erweitert. Über den Umgang der Großkirche mit der messalianischen Häresie cf. jetzt auch H. Dörries, Urteil und Verurteilung, *ZNW* 55 (1964) 78–94; wieder abgedruckt in: H. Dörries, *Wort und Stunde*, Band 1 (Göttingen 1966) 334–351.

2. Gregor schwärmt von der Quelle des „Geistes", die nun wieder strömt. Mit I *Cor.* 12,11 bekennt er: „alles das wirkt ein und derselbe Geist". Πνεῦμα ist aber ein messalianisches Kennwort. Die wirkliche Erfahrung des Geistes ist ja ein Grundmotiv, das alle Schriften des Symeon/Makarius bestimmt.

Die mögliche Herrschaft über die Dämonen ist ebenfalls eine ständige These der Messalianer. Freilich empfinden dies die späteren Ketzerbestreiter als eine ungerechtfertigte Anmaßung, im Gegensatz zu Gregor, der sie darum gerade lobt. So heißt es z.B. in dem von Theodoret (adv. Haer. IV, 11) überlieferten Bericht, weder die Taufe noch etwas Anderes könne bei den Messalianern den von der Geburt mitbekommenen Dämon austreiben, sondern allein ein wirkkräftiges Gebet. Der mitgegebene Dämon werde nach Meinung der Messalianer im Nasenschleim und Speichel ausgeschieden.[8]

Gregor rühmt ferner an den Asketen, daß sie die Gabe der Krankenheilungen besitzen. Dieser Zug wird von den Ketzerdokumenten nicht erwähnt. Wohl aber finden wir bei Symeon, dem Wortführer der Messalianer, viele Belege darüber, daß das χάρισμα ἰαμάτων bei ihnen verbreitet war.[9] Symeon verbietet seiner Gefolgschaft ausdrücklich den Besuch eines Arztes, weil Christus selbst alle Heilung besorgt.[10]

Schließlich lobt Gregor, daß die Leute aus Mesopotamien den Mund zum Schweigen geschlossen haben. Sie wissen nicht mit Worten zu fechten und verstehen nicht die Kunstgriffe eines Rhetors. Auch dieser Zug begegnet bei Symeon. Für ihn sind ῥήτορες und σοφοί Repräsentanten derer, denen die θεῖα μυστήρια verschlossen sind.[11] Diese offenbaren sich aber dem theologischen Laien (ἰδιώτης) im Gebet.[12] Vorraussetzung

---

[8] Kmosko l.c. Col. CXCIX, cf. Gregor: ‹ὑποχωρεῖν τὰ δαιμόνια οὐ συλλογισμῶν τέχναις ἀλλ' ἐξουσίᾳ τῆς πίστεως›.

[9] Cf. *Hom.* 26,16 (ed. Dörries, Klostermann, Kroeger 212), *Hom.* 27,16 (l.c. 226) und *Hom.* 45,7 (l.c. 300). Symeon wehrt an allen Stellen den Hochmut ab, der Messalianern aus ihrer Gabe zu Krankenheilungen erwuchs – ein Beleg für sein reformerisches Bemühen.

[10] So in *Hom.* 48 (l.c. 312–316). „Symeon hat in dieser Abhandlung die Krankheit zur Glaubensprobe gemacht. Wer sich in leiblichen Nöten nicht ganz dem Hernn anvertrauen und allein von ihm Hilfe erwarten will, der wird erst recht nicht Ewiges und Unvergängliches von ihm erwarten und dessen Glaube erweist sich so als bloßer Schein", H. Dörries, Diadochus und Symeon, in: *Wort und Stunde*, 364.

[11] *Hom.* 15,14.15 (l.c. 135 sq; cf. besonders 135, 206 sqq).

[12] Man beachte die Hervorhebung des ἰδιώτης in *Hom.* 26,5 (l.c. 207,45). Es sei angemerkt, daß die Einleitung von „In suam ordinationem" ebenfalls mit einer Hochschätzung des ἰδιώτης schließt: ‹πνεύματι θείῳ ὁ Βεσελεὴλ σοφὸς ἐξ ἰδιώτου ἐγένετο› (545 B). Das paßt dort schlecht zu den nachfolgenden Sätzen, aber gut zum

für ein echtes Gebet ist die Ruhe. „Die ἡσυχία des Betenden ist Zustand der in πνευματικὴ ἀνάπαυσις befindlichen Seele".[13] Die παρουσία τοῦ κυρίου wird nur möglich ἐν εἰρήνῃ καὶ ἡσυχίᾳ καὶ ἀναπαύσει.[14] Ein auffallender Unterschied besteht jedoch: während Gregor allgemein das Schweigen jener Asketen rühmt, ist es bei Symeon speziell auf das Gebet bezogen. Das Gebet aber findet in Gregors Bericht keine Erwähnung.[15]

3. Nicht nur die äußere und innere Kennzeichnung der Asketen läßt darauf schließen, daß Gregor Symeons Messalianer schildert. Wir finden sogar eine enge literarische Beziehung. Gregor beschreibt die wunderbare Wiederentdeckung des Geistes, die er erleben durfte, in einem Gleichnis, um damit zugleich seine theologischen Zeitgenossen zurechtzuweisen, deren Tätigkeit nur im Ausdenken philosophischer Spitzfindigkeiten besteht. Er sagt, daß ein Wanderer im Angesicht der sprudelnden Quelle sich nicht in Spekulationen über die Eigenschaft und Herkunft des Wassers ergehen wird, sondern daß er ohne Hintergedanken nur trinken wird. Dieses Gleichnis findet sich in nahezu wörtlicher Übereinstimmung in der zwölften der berühmten „50 geistlichen Homilien" des Symeon/Makarius. Zur Veranschaulichung seien die entscheidenden Sätze vorgeführt:

Symeon/Makarius, *Hom.* 12,12 (ed. Dörries, Klostermann, Kroeger 113,137–141): ‹Ἀλλὰ σὺ ὅσον εὑρίσκεις ἄρτον, φάγε καὶ ἄφες ὅλην τὴν γῆν, καὶ ἄπελθε εἰς τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ καὶ πίε ὅσον χρείαν ἔχεις, καὶ πάρελθε, καὶ μὴ ζητήσῃς πόθεν ἔρχεται ἢ πῶς ῥέει. σπούδασον θεραπευθῆναι τὸν πόδα ἢ τὸν πόνον τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, ἵνα ἴδῃς τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. μὴ ζητήσῃς δὲ πόσον ἔχει φῶς ὁ ἥλιος ἢ πόσον ἀνατέλλει›.

Gregor, *In suam ordinationem* (MSG 46,552): ‹ Εἴ τις διὰ μεσημβρίας ὁδεύων τοῦ ἡλίου θερμοτέραις ταῖς ἀκτῖσι τῆς κεφαλῆς ὑπερζέοντος, καὶ πᾶν τὸ ἐν σώματι ὑγρὸν τῇ φλογὶ καταφρύσσοντος· προκεῖσθω δὲ τῷ ὑποδήματι γῆ, τραχεῖα καὶ δυσπόρευτος καὶ διψώδης· εἶτα ἐπιτύχοι πηγῆς ὁ τοιοῦτος ... ἆρα προσκαθεδεῖται τῷ ὕδατι, καὶ φιλοσοφήσει

Schluß der Rede. Sollte der kleine nachfolgende Abschnitt über den πνευματομάχος ein Fremdstück sein?

[13] H. Dörries zu *Hom.* 4,21 (l.c. 41).

[14] *Hom.* 6,2 (l.c. 65).

[15] Vielleicht hat eine Überbewertung des Gebetes durch die Messalianer die stille und bewußt unausgesprochen gebliebene Kritik Gregors gefunden. Beim Einzelvergleich von Symeons Großem Brief und Gregors Traktat ist mir aufgefallen, wie stark Gregor an der messalianischen Gebetslehre Anstoß nimmt und sie behutsam zu korrigieren sucht.

περὶ τῆς φύσεως ὅθεν καὶ ὅπως, καὶ διὰ τίνος, καὶ τὰ τοιαῦτα διεξετάζων ... ἢ πάντα τὰ τοιαῦτα χαίρειν ἐάσας ἐπικύπτει τῷ νάματι, καὶ προσθεὶς τὰ χείλη, θεραπεύει τὴν δίψαν καὶ ἀναψύχει τὴν γλῶσσαν, καὶ καταπαύει τὸν πόθον, καὶ εὐχαριστεῖ τῷ δεδομένῳ τὴν χάριν; Μίμησαι τοίνυν καὶ σύ τὸν διψῶντα›.

Die Auskunft, das Gleichnis könne von Symeon und Gregor als Topos unabhängig voneinander verwandt sein, befriedigt nicht. Die „Quelle" ist zwar bei den Vätern und auch bei Gregor ein beliebtes Motiv.[16] Aber meine Nachforschungen ließen mich nirgends, weder sonst bei Gregor noch in der patristischen Literatur, eine Stelle ähnlich den oben vorgeführten finden, wonach das Finden des Geistes alles theologische ζητεῖν (Symeon) bzw. φιλοσοφεῖν (Gregor) unnötig macht, so wie es der Dürstende erlebt, der plötzlich Wasser findet.[17] Das für Gregor und Symeon Typische, was sich mit hoher Wahrscheinlichkeit nur bei ihnen findet und darum auf eine enge Beziehung hinweist, ist ja, daß beide durch solch Gleichnis eine rein spekulativ und darum hohl gewordene Theologie abwehren und dafür aufmerksam machen auf die Gabe des Geistes, die nicht zu suchen, sondern schon gefunden ist. So hat für den Messalianermönch wie für den großen Kappadozier der Theologe sein Genüge daran, wenn er ‹καταπαύει τὸν πόθον καὶ εὐχαριστεῖ τῷ δεδομένῳ τὴν χάριν›. Die Übereinstimmung der Gleichnisse geht sogar bis in den Wortlaut.[18] Die Worte Symeons χεῖλος, πόθεν, πῶς und θεραπευθῆναι kehren bei Gregor wieder als ὅθεν, ὅπως, τὰ χείλη und

---

[16] In ep. 19 (Greg. Nyss. Op. VIII, 2, ed. Pasquali, Leiden 1959, 65, 14–21) vergleicht sich Gregor, als er zum Todeslager der Schwester Makrina zu spät herbeigeeilt war, mit einem Wanderer, der im Moment, da er den Durst löschen möchte, die Quelle versiegen sieht. Der Brief stammt schon aus dem Jahr 380 (cf. Apparat l.c. 66). Um so auffälliger ist die sprachliche Nähe zu den Sätzen aus „In suam ordinationem": ‹... ὥσπερ εἴ τις διὰ μεσημβρίας ὁδεύων καὶ καταφρυγεὶς τῷ ἡλίῳ τὸ σῶμα, ἐπί τινα κρήνην ἀναδραμών, πρὶν ἐπιψαῦσαι του ὕδατος, πρὶν καταψῦξαι τὴν γλῶσσαν, ἀθρόως αὐτῷ τῆς πηγῆς ὑποξηρανθείσης κόνιν εὗροι τὸ ὕδωρ γενόμενον, οὕτω καὶ αὐτός ... ›. Entscheidender Unterschied ist freilich, daß die Quelle hier nicht das πνεῦμα symbolisiert und daß das Motiv der Spekulation über das ‚Woher' und ‚Wie' des Wassers fehlt.

[17] Der Versuch eines Nachweises, daß die Übereinstimmung des Gleichnisses zufällig ist und auf der Übernahme eines Topos beruht, scheiterte, nachdem sämtliche Belege zum Stichwort πηγή durchgesehen waren, die H. Gaertner und W. Heyke in ihrer gerade auch die patristische Zeit berücksichtigenden „Bibliographie zur antiken Bildersprache" geben, Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaft N.F., 1. Reihe (Heidelberg 1964) 538.

[18] Es liegt aber nicht das gleiche enge Verhältnis vor wie bei „Epistula magna" und „De instituto christiano".

θεραπεύει.[19] Es legt sich also nahe, eine Abhängigkeit anzunehmen.[20]

In *Hom.* 17,12 begegnen wir dem Motiv bei Symeon/Makarius noch einmal. Der Gedanke ist zwar etwas abgewandelt: Symeon meint, man solle nicht nur geistliche Worte reden, sondern den Geist auch sinnlich schmecken. Aber die wörtliche Übereinstimmung zu Gregors Fassung des Gleichnisses ist hier noch augenfälliger:

Symeon/Makarius, *Hom.* 17,12 (ed. Dörries, Klostermann, Kroeger 174,157–161): ‹Οἱ οὖν λόγους πνευματικοὺς λαλοῦντες ἄνευ τῆς γεύσεως τοιούτῳ τινὶ ἐοίκασιν, ὥσπερ ἵνα τις ἐπιβαλόντος καύσωνος διοδεύῃ ἐν πεδίῳ ἐρήμῳ, καὶ ὢν ἔκδιψος διαγράφῃ πηγὴν ῥέουσαν ὕδωρ, σκιογραφῶν ἑαυτὸν πίνοντα, ὁπότε τὰ χείλη αὐτοῦ κατεξήρανται καὶ ἡ γλῶσσα ἐκ τῆς καταλαβούσης δίψης›.

Die Worte τις, διοδεύῃ (Gregor: ὁδεύων), ἔκδιψος (Gregor: διψώδης), πηγή, ὕδωρ, τὰ χείλη, γλῶσσα, δίψα finden sich bei beiden.

4. Es wäre merkwürdig, wenn nur der Schluß von „In suam ordinationem" auf eine freundschaftliche Beziehung Gregors zu Symeon von Mesopotamien und seinen Messalianern aufmerksam machte. Aber es ist nicht unser einziger Beleg. Wir wissen jetzt, daß der Traktat „De instituto christiano" eine Umschrift des messalianischen Großen Briefes ist. Gregor nahm hier auf, was ihm richtig, und lehnte zugleich ab, was ihm schädlich erschien.[21] Die Hochschätzung, die er den Betern aus Mesopotamien zuteil werden läßt, äußert sich im Traktat in der Zusicherung, daß sie orthodoxen Glaubens seien.[22] Es paßt damit gut zusammen, wenn Gregor sie hier seine ὁμόδουλοι nennt. So wird unsere Beobachtung auch von einer anderen Gregorschrift her erhärtet: der Schluß der Rede „In suam ordinationem" ist ein weiterer Hinweis auf die Verschränkung des Werkes des Nysseners mit dem des Mesopotamiers.

Fassen wir zusammen. Vier Beobachtungen von verschiedenen Seiten aus können die These zur Gewißheit erhärten, daß Gregors Rede ausläuft in einen Lobpreis der Messalianer; Ortsangabe, äußere Kennzeichnung

---

[19] τὸ χεῖλος meint aber bei Symeon nicht die Lippe des Dürstenden, sondern das Ufer des Flusses. Anders in *Hom.* 17,12, wie gleich gezeigt wird.

[20] Das Gleichnis eröffnet bei Symeon eine Reihe von Gleichnissen, die alle denselben Skopus haben. Da der Kontext eine zu feste Einheit mit dem Gleichnis bildet, ist eine Abhängigkeit von Gregor weniger wahrscheinlich. Eher kommt die Abhängigkeit Gregors in Betracht. Bei ihm hat das Gleichnis die prägnante Kürze verloren, und der Kontext Symeons blieb unberücksichtigt. Gregor hat das Gleichnis zu einer breiteren Erzählung umgestaltet.

[21] Cf. meine Göttinger Dissertation, 1964.

[22] Greg. Nyss. Op. VIII,1, ed. Jaeger, 42,5–12.

wie Beschreibung ihrer theologischen Haltung, die Parallele des Gleichnisses vom Dürstenden, der Wasser findet, und die Nähe zu „De instituto christiano" lassen nur diesen Schluß zu. Gewiß, unter dem Namen „Messalianer" begreift sich eine in ihrem Erscheinungsbild schillernde Mönchsbewegung. Aber die reformerische Tätigkeit des Symeon/Makarius hat ihr doch Profil gegeben.[23] Und gerade diese von Symeon geprägte Gruppe fand bei Gregor einen Patron, der zwar nicht alle Eigenheiten bejahte – die Art der Umschrift im Traktat „De instituto christiano" beweist das –, der ihr aber im Wesentlichen freundliche Aufnahme bereitete.

Nunmehr können anhangsweise einige der eingangs gestellten Fragen zum Ganzen der Rede „In suam ordinationem" neu gestellt werden. Sollte die auffallende Kürze der Rede und ihr mangelnder innerer Zusammenhang so zu erklären sein, daß sie nur bruchstückhaft überliefert ist? Ja, sollte eine solche Kurzfassung einer in ihrer Gänze verlorengegangenen Rede einen Hinweis darauf abgeben, daß ursprünglich hier ein Gregor zu Worte kam, der durch seine Freundschaft mit Ketzern zu weit gegangen war? Ist es Zufall, daß ebenso die Überlieferung von „De instituto christiano" höchst kümmerlich ist?[24]

Nach allem, was sich aus „De instituto christiano" erheben läßt, ist die Beziehung zu Symeon erst spät bei Gregor zutage getreten. Dazu würde es gut passen, wenn wir die schon von Tillemont[25] überkommene und seitdem in der Forschung üblich gewordene Datierung der Rede „In suam ordinationem" auf das Konzil von 394 beibehalten. Das ist jedoch neuerdings von Jean Daniélou und nach ihm von Ernst Gebhardt bestritten worden. Sie datieren die Rede auf das Konzil von 381. Daniélou hält

---

[23] Es wurde von J. Daniélou, Grégoire de Nysse et le Messalianisme, *RSR* 48 (1960) 119–134, nachgewiesen, daß sich Gregor im letzten Kapitel seiner Schrift „De virginitate" von Messalianern distanziert. Gregor zeichnet sie dort ähnlich wie Epiphanius in Haer. LXXX (cf. Kmosko Col. CLXXI-CLXXIX). Aber jene „Vulgärmessalianer" gehören doch schwerlich zu der von Symeon geformten Gruppe.

[24] Die fünf Handschriften von „De instituto christiano" gehen zurück auf einen Archetyp des 9. Jahrhunderts. Verbreitung fand eine Kurzfassung des Traktates, die fälschlich als „Epistula magna" des Makarius überliefert wurde (*MSG* 34, 420–442). Cf. H. Dörries: „... es bleibt sehr auffallend, daß ein Werk dieses Ranges sich so lange von seinem Verfasser gelöst haben soll, und man mag fragen, ob etwa die nämlichen Gründe, die den Traktat dem ‚Makarios'-Kreis wertvoll machten, ihn anderen verdächtig erscheinen ließen", Christlicher Humanismus und mönchische Geistethik, *ThLZ* 79 (1954) 653.

[25] *Mémoires*, t. IX, 592 sqq.

unsere Asketen aus Mesopotamien für am Konzil teilnehmende Bischöfe.[26] Aber sind dies gewöhnliche Kennzeichnungen von Bischöfen: Mangel an Rhetorik, Dämonenbekämpfung, Gabe der Heilungen?

Daniélou und Gebhardt meinen, einen schlagenden Beweispunkt für ihre Datierung gefunden zu haben, der sogar einen genauen Zeitpunkt während des Konzils angibt, da Gregor die Rede gehalten haben soll. Gebhardt schreibt: „Die für die chronologische Einordnung der Rede wichtigste Angabe ist die Erwähnung der πρέσβεις ἐξ Αἰγύπτου (553 A 15), die in Kürze erwartet werden; denn die ägyptischen Bischöfe wurden erst nach dem Tode des Meletios in einem dringenden Appell aufgefordert, an der Synode teilzunehmen. Das ist der beste Anhaltspunkt für eine genauere Datierung der Rede innerhalb des Konzils, nämlich in die Periode nach dem Tode des Meletios. Die Datierung dürfte damit endgültig gesichert sein".[27]

In der Tat schließt die Rede mit den hymnischen Worten: ‹ἥξουσι δὲ τάχα μετ' ὀλίγον καὶ πρέσβεις ἐξ Αἰγύπτου καὶ προφθάσουσι χεῖρα αὐτῶν τῷ θεῷ καὶ αἱ βασιλεῖαι τῆς γῆς μεθ' ἡμῶν τὸν ἐπινίκιον ᾄσουσιν ὕμνον τῷ πάντας εἰς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν καλοῦντι, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν›. Aber Daniélou und Gebhardt haben wie schon Migne übersehen, daß abgesehen von Ps 71,9–17 eine wörtliche Aufnahme von Ps 67,32 sq vorliegt. Dort heißt es (LXX): ‹ἥξουσι πρέσβεις ἐξ Αἰγύπτου, Αἰθιοπία προφθάσει χεῖρα αὐτῆς τῷ θεῷ. αἱ βασιλεῖαι τῆς γῆς, ᾄσατε τῷ θεῷ›. Es ist darum verboten, die πρέσβεις ἐξ Αἰγύπτου, die wörtlich in jenem Psalmwort vorkommen, ohne weiteres zu bischöflichen Konzilsteilnehmern zu machen. Damit ist aber auch der Versuch hinfällig, die Rede eindeutig auf 381 festzulegen, und wir tun gut, vorläufig bei der Datierung auf 394 zu bleiben.[27a]

---

[26] J. Daniélou, Chronologie des sermons de Saint Grégoire de Nysse, *Rev SR* 29 (1955) 357.

[27] L.c. 505. Gebhardt folgt im wesentlichen Daniélou, l.c. 357/8.

[27a] J. Daniélou hat „In suam ordinationem" schon als einen Beleg für den bedeutenden Einfluß Gregors von Nyssa auf dem Konzil von 381 gewertet: „L'attribution ferme de ces discours au Concile de 381 est important pour l'histoire de Grégoire de Nysse. Elle confirme le rôle capital qu'il a joué au Concile, où il est apparu comme l'héritier de Basile, dont le Concile marquait le triomphe" (l.c. 358). – G. May bedauert in einer Besprechung von A. M. Ritters Buch (*Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965), „daß der Verfasser neben der Rede des Gregor von Nyssa auf Meletius nicht auch seine zweite in Konstantinopel gehaltene Rede ‚In suam ordinationem' herangezogen hat". Wir seien in der Lage, „die Auslassungen des über die Synode verbitterten Gregor von Nazianz mit der Stellungnahme eines Mannes, der an diesen Gesprächen vielleicht sogar führend beteiligt war, zu vergleichen". Die Er-

Daniélou und Gebhardt hatten auch Schwierigkeit, den so gar nicht mit dem Inhalt der Rede zusammenpassenden Titel, wie er mit einer Ausnahme[28] von allen Handschriften überliefert wird, mit ihrer chronologischen These in Einklang zu bringen: ‹Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν›.[29] Gregors eigene Amtseinsetzung kann, wie eingangs bemerkt, nicht gemeint sein. Aber könnte nicht statt ἑαυτοῦ ein anderer Name gestanden haben? Könnte die Rede nicht von einer Wahl handeln, vielleicht zu einem Bischofsamt wie in ep. 17? Gebhardt entgeht der Schwierigkeit und gibt dem Wort χειροτονία einen altertümlichen und, wie Gebhardt einräumt, zur Zeit Gregors nicht gebräuchlichen Sinn: „Stimmabgabe". Demnach wäre die Rede ‹Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν› Gregors „Diskussionsbeitrag" auf dem Konzil von 381 „zu dem nach seiner Ansicht wichtigsten Punkt der Diskussion, und das ist die Möglichkeit einer Rückkehr der Pneumatomachen zur Gesamtkirche".[30] Doch es ist eine offene Frage, ob der Begriff χειροτονία in zweifacher Bedeutung verstanden werden darf. Fest steht, daß Gregor die in Nikomedien anstehende Bischofswahl, zu der er sich in ep. 17 äußert, eine χειροτονία nennt.[31] Warum sollten wir also hier eine andere Bedeutung annehmen?

---

wähnung des zu erwartenden Eintreffens der ägyptischen Gesandten lasse „noch ziemlich genau den Zeitpunkt der Rede ermitteln" (*ZKG*, 4. Folge, 77 (1966) 145). Aber solchen Thesen ist nun die entscheidende Begründung entzogen.

[28] Diese Ausnahme ist der Codex Taurinensis B.I.4 (saec. XI), der als Titel hat: ‹Πρὸς Εὐάγριον περὶ θεότητος› (Gebhardt, l.c. 503). Derselbe Titel steht über der Gregor von Nyssa zugeschriebenen ep. 26 (*MSG* 46,1101–1108), die inhaltlich aber keine Beziehung zu „In suam ordinationem" hat. Eine Verwechslung ist m.E. eher anzunehmen, als daß mithilfe dieser Titelfassung eine „Rekonstruktion des Gesamttitels" von Gregors Rede versucht werden sollte, wie es Gebhardt vorschlägt: ‹Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν πρὸς Εὐάγριον περὶ θεότητος› (l.c. 506).

[29] Cf. Daniélou: „Le seule point obscur reste le titre de l',Homilie'. Nous observerons toutefois qu'elle est également mentionnée comme le ‚Discours sur la situation à Constantinople'" (l.c. 358).

[30] Gebhardt, l.c. 505/6. J. Daniélou hat sich offensichtlich dieser These angeschlossen. In einem in dieser Zeitschrift jüngst veröffentlichten Aufsatz bezeichnet er die Rede als „le sermon ‚Sur son explication de vote' (περὶ χειροτονίας) prononcé au Concile de Constantinople en 381", Le traité ‚Sur les enfants morts prématurément' de Grégoire de Nysse, *Vig. Chr.* 20 (1966) 182. – Wie mir scheint, ist der einzige Punkt, der eine Datierung auf 381 nahelegt, jene direkte Auseinandersetzung mit dem pneumatomachischen Gegner. Es handelt sich um den Abschnitt von ‹ἀκουέτω τοίνυν ὁ πνευματομάχος› bis ‹τί διατέμνεις τῷ λόγῳ τὸ συνημμένον τῇ φύσει› (545). Von diesen Sätzen kann man sich in der Tat schwer vorstellen, daß sie 394 gesprochen wurden. Aber nicht nur aufgrund der Tatsache, daß die völlig unvorbereitete Anrede an einen πνευματομάχος im Gedankengang einen Bruch bedeutet (siehe o. Anm. 12), auch sonst ließe sich der Nachweis führen, daß diese wenigen (!) Zeilen ohne Zusammenhang mit dem Kontext sind, so daß die Frage erlaubt ist, ob sie überhaupt in die Rede gehören.

[31] Greg.Nyss. Op. VIII,2, ed. Pasquali, 57,17.

Auch sollte uns jene Titelfassung, wie sie in den Parallela Rupefucaldina des Johannes Damascenus (*MSG* 96,509) überliefert ist, davor warnen, dem Begriff χειροτονία eine andere Bedeutung als die herkömmliche zu geben. Dort steht statt χειροτονία der eindeutig eine Ordination bzw. Wahl bezeichnende Begriff κατάστασις.[32] Johannes hatte ein Zitat aus einem bis jetzt unbekannten Ambrosius Thaumaturgos angeführt. Danach zitiert er eine Stelle aus der Rede „In suam ordinationem". Wir lesen: ‹τοῦ αὐτοῦ (ist wirklich jener Ambrosius Thaumaturgos gemeint?) ἐκ τοῦ περὶ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει καταστάσεως τοῦ ἁγίου Γρηγορίου· Ἀφέντες οἱ ἄνθρωποι τὸ κατατρυφᾶν τοῦ κυρίου κ.τ.ε.› (= 552 A 10). Johannes übermittelt also einen Exzerpt des Ambrosius aus der Rede des Gregor „über" die Ordination in Konstantinopel. Wie immer jene merkwürdige Notiz aufzufassen ist, sie besagt kaum, dass „In suam ordinationem" von Gregors eigener Ordination handelt, sondern eher die Rede „über" (περί) eine Ordination in Konstantinopel ist. Von daher wird unsere Vermutung verstärkt, daß das ἑαυτοῦ im Titel aus einer Verstümmelung hervorgegangen ist[33]. Doch wir bewegen uns auf unsicherem Boden. Festgehalten werden kann nur, daß die herkömmliche Datierung der Rede auf das Konzil von 394 bisher nicht widerlegt ist, ja einiges dafür spricht.

Nicht aus dem Auge gelassen und für eine gründlichere Untersuchung aufgehoben werden sollte auch die Tatsache, daß es auf dem Konzil von 394 um die strittige χειροτονία im arabischen Bosra ging.[34] Der Titel der Rede paßt also gut zu 394. Nach der spärlich berichtenden Konzilsakte

---

[32] Für Gebhardt ist dies wieder ein Hinweis, daß χειροτονία in der ursprünglichen Titelfassung „Stimmabgabe" bedeutet hat: „Der ausschließliche Gebrauch von χειροτονία im Sinne von ‚Einsetzung' vom Ausgang der Antike an ließ den Titel der Rede unverständlich werden. Singularität eines Ausdrucks verleitet aber gern zu ‚Verbesserungen' durch Konjektur. So dürfte schon Johannes Damascenus konjiziert haben. κατάστασις, das Joh. Damasc. in seiner ‚Paraphrase' des Titels verwendet, ist natürlich eindeutig und muß die Widersprüche zum Inhalt irreparabel machen" (l.c. 506).

[33] Auch F. Loofs meint, die χειροτονία sei nicht auf Gregor selbst bezogen. Er vermutet, daß die Rede anläßlich der Einsetzung des Gregor von Nazianz zum Bischof von Konstantinopel (380) gehalten wurde, *RE*[3] 7, 150, 41 sqq. – Eine Stelle der Rede scheint mir einen Hinweis zu geben, daß in ihr ursprünglich von einer χειροτονία wirklich die Rede war: die Einleitung bricht ab mit einer Hervorhebung der Wichtigkeit des ἰδιώτης (545 B). Auch ep. 17 hebt den ἰδιώτης hervor; Gregor stellt hier an den Kandidaten, der in Nikomedien zur Bischofswahl anstand, die Forderung, er solle ἰδιώτης sein (Greg. Nyss. Op. VIII,2, ed. Pasquali, 54,7).

[34] Zu Einzelheiten cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II (Paris 1910) 623–626.

hatte der Bischof Arabianus von Ankyra auf dem Konzil die Sorge zum Ausdruck gebracht, die die Bischofswahl betreffende Entscheidung des Konzils von Nicaea, wonach eine χειροτονία zum Bischofsamt nicht von weniger als drei Bischöfen und nicht in Abwesenheit des Metropoliten vorgenommen werden dürfe,[35] könne durch das in Arabien Vorgefallene außer Kraft gesetzt werden.

Beachtenswert ist auch die Tatsache, daß die Liste der Konzilsteilnehmer nach den Patriarchen und Metropoliten unter den Bischöfen Gregor von Nyssa an erster Stelle nennt, noch vor Amphilochius von Ikonium.[36]

Schließlich sollten bei dem Versuch, die Rede auf das Jahr 394 zu datieren, jene von einigen Textzeugen überlieferten Schlußsätze des 12. Kapitels der Historia Lausiaca Berücksichtigung finden (*MSG* 34, 1034). Sie wurden von jeher im Zusammenhang mit dem Konzil gelesen.[37] Sie teilen mit, daß der damals die Politik des Reiches bestimmende Praetorianerpraefekt Rufin in der Kirche seines bei Chalkedon gelegenen Landgutes das Sakrament der Taufe empfing; und dies geschah in Anwesenheit vieler Bischöfe, die sogar aus der Wüste heranreisten: ‹τῶν ἁγίων ἐπισκόπων τῶν ἐκ διαφόρων ἐπαρχιῶν καὶ ἀπ' αὐτῆς τῆς ἐρήμου συνεληλυθότων›. Der große ägyptische Asket Ammonius wird als die einflußreiche Persönlichkeit auf diesem Bischofstreffen bezeichnet. Da die Konzilsakte Bischöfe aus dem ganzen Reich, darunter auch Dioskur aus dem ägyptischen Hermopolis erwähnt, und da Rufin nur drei Jahre in seinem Amte residierte – 395 fiel er einem Attentat zum Opfer –, ist es gut begründet, wenn dieses Bischofstreffen im Zusammenhang mit dem Konzil von 394 gesehen wird.

Ferner überliefert uns Sozomenus (h.e. VIII 17,2–6), daß Rufin eben dort bei seinem Landgut die prächtige Apostelkirche Peter und Paul bauen und einweihen ließ. In der Nähe gründete er ein Kloster: ‹πλησίον, δὲ μοναχοὺς συνῴκισεν οἱ τῆς ἐκκλησίας τὸν κλῆρον ἐπλήρουν›. Aus der Vita Hypatii des Kallinikus wiederum wissen wir, daß dieses mit ägyptischen Mönchen besetzte Kloster nach dem Tode des Rufin ver-

---

[35] *Mansi* t. III, 851 sqq.

[36] Cf. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium* (Tübingen 1904) 41.

[37] Zur Textüberlieferung cf. die Edition C. Butlers, *The Lausiac History of Palladius*, II (Cambridge 1904) p. 35 und Note 22, p. 191–193. – Die im folgenden skizzierte Rolle des Rufin auf dem Konzil von 394 darf als gesichert gelten. Namen wie Baronius, Tillemont, Duchesne (l.c.), Holl (l.c.) und Lietzmann (*Geschichte der Alten Kirche*, Band 4, Berlin 1944, 165) stehen als Bürgen.

waiste: ‹οἱ Αἰγύπτιοι τὴν ἰδίαν πατρίδα κατέλαβον›.[38] Man darf am Rande fragen, ob es wirklich ägyptische Mönche waren; denn Sozomenus weiß davon nichts. Auch möchte nicht recht einleuchten, daß die Mönche nach dem Tode ihres Gönners freiwillig das Land verlassen haben.

Doch wenden wir den Blick auf „In suam ordinationem". Der Anfang der Rede könnte nämlich darauf schließen lassen, daß sie während des Konzils in der neu erbauten Apostelkirche gehalten wurde. Große Vorredner haben gesprochen. Gregor selbst, wie er sagt: im weißen Haar, die Kraft vom Alter erschöpft und in der Rede „hinkend", möchte nicht das Wort erheben, aber der große Gastgeber hat ihn darum gebeten (544 A).[39] Könnte dies nicht Rufin sein? – Gregor beginnt dann, die Pracht des Raumes, in dem man sich befindet, zu loben: die goldene Decke, den blauen Fries. Wie das Dunkel des Frieses den Glanz des Goldes um so schöner zur Wirkung bringt, so möchte auch er seine Worte im Vergleich zu den vorangegangenen Reden nur als schwarz bezeichnen (545 A). Eine rhetorische Floskel, aber könnte so nicht ein Redner in einem frisch eingeweihten Gebäude sprechen?

Wenn solche Vermutungen fester begründet werden könnten, wäre auch leichter zu verstehen, daß Gregor wagen konnte, während eines Konzils in Gegenwart der politischen und kirchlichen Würdenträger des Reiches sich mit Messalianern solidarisch zu erklären.[40] Wir dürften

---

[38] Kallinikus, Vita Hypatii, ed. Semin. Phil. Bonnensis Sodales (Leipzig 1895) 66,22. Die Edition hat die uns interessierenden äußeren Testimonia im Vorwort bequem zusammengestellt: p. XI sq. Das nach dem Tode des Rufin verödete Kloster bezogen um 400 Hypatius und seine Mönche. Später fand jener des Messalianismus verdächtigte Alexander dort freundliche Aufnahme, der in der Nachbarschaft das erste Akoimetenkloster gründete (l.c. 118,10–120,2)!

[39] ‹πολιὰ μὲν ἡ θρίξ, νωθρὰ δὲ ὑπὸ τοῦ χρόνου ἡ δύναμις, ὑπότρομος δὲ καὶ ὑποσκάζων ὁ λόγος› (544 B). Daniélou hat hervorgehoben, daß die Anspielungen Gregors auf sein hohes Alter schon früh vorkommen, und sich dabei auf diese Stelle aus der angeblich im Jahre 381 gehaltenen Rede berufen (*Vig. Chr.* 20 (1966) 381). Die Erwähnung der „cheveux blancs" mag für Gregor gewiß bloße Rhetorik gewesen sein, aber „das Nachlassen der Kraft ὑπὸ τοῦ χρόνου" und das „Hinken" im Sprechen passen doch eher in den Mund eines älteren Menschen. Da, wie gezeigt, aus anderem Grunde die Datierung der Rede auf 381 nicht schlüssig ist, kann m.E. hierin doch ein Hinweis auf die späte Abfassungszeit der Rede gesehen werden.

[40] In krassem Gegensatz dazu stünde die Haltung des ebenfalls auf dem Konzil anwesenden Amphilochius, der bekanntlich auf der Provinzialsynode von Side eine erste offizielle Verurteilung der messalianischen Häresie erwirkte. Leider läßt sich Side nicht genau datieren; aber selbst wenn die Synode von Side vor 394 stattgefunden hat, brauchte sich Gregor von dem dort gefällten Urteil nicht betroffen zu fühlen. Denn die Auswüchse des Messalianismus lehnt Gregor ebenso ab. Das zeigt deutlich „De instituto christiano". Es ist auch fraglich, ob Gregor im Falle einer so offen ausge-

nämlich folgern, daß Gregor in dieser Angelegenheit die Sympathie des allgewaltigen Rufin auf seiner Seite hatte. Erst nach seinem eigenen wohl bald darauf erfolgten Tode und nach der Ermordung des Rufin (395) wäre die große Zeit einer öffentlichen Anerkennung der Messalianer zuende gegangen.[41]

Doch brechen wir ab. Das Dunkel, das über dieser Rede des Nysseners liegt, können wir noch nicht vertreiben. Die Fragen nach Titel, inhaltlicher und chronologischer Einordnung harren einer wirklich überzeugenden Antwort. Gewißheit aber gibt der Schluß der Rede: dort versichert sich Gregor mit Symeons Messalianern eines Geistes.

3426 *Wieda*/Südharz, Pfarrhaus

---

sprochenen Messalianerfreundschaft das Urteil der bischöflichen Kollegen zu fürchten brauchte. Das Konzil von 394 war in der Hauptsache ein Fest des Rufin. Der Machthaber des Reiches hatte eingeladen; wer wollte wagen, ihm zu widersprechen! Trefflich zeichnet Duchesne (l.c. 626) das Konzil als das Fest des Rufin, der aus Anlaß seiner Taufe und der Stiftung seiner Kirche – und, wie hinzuzufügen ist, aus Anlaß der Gründung eines Klosters – die Befriedung des kirchlichen Orients feierlich proklamierte: „Tout le monde est d'accord: Flavien siège auprès de Théophile. Celui-ci, avec ses collègues d'Orient, défère aus désirs du pape Sirice. Le schisme d'Arabie est arrangé, celui d'Antioche réduit aux proportions d'une dissidence locale". Diese Ansicht – „tout le monde est d'accord" – könnte in Gregors Rede eine Bestätigung finden. Sie ist in ihrem Schlußteil ja auch ein Hohelied auf den kirchlichen Frieden, und diesen Frieden verbürgen für Gregor wie vermutlich für Rufin die Messalianer! – Über den Ort der Handlung, das Landgut „Rufinianae" und seine Geschichte cf. J. Pargoire, Rufinianes, *BZ* 8 (1899) 429–477. Zum Konzil 394 ist außerdem zu beachten E. Honigmann, Le Concile de Constantinople de 394 et les auteurs du syntagma des XIV Titres, in: *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'orient chrétien*, Bruxelles 1961.

[41] Für die hier vermutete Protektion, die den Messalianern in der Person des Rufin vom Kaiserhofe aus zuteil wurde, könnte auch die Beobachtung sprechen, daß die Homilien und Logoi des Symeon/Makarius eine intime Kenntnis des kaiserlichen Hoflebens verraten. Darauf hat nach J. Stiglmayr (Bilder und Vergleiche aus dem byzantinischen Hofleben in den Homilien des Makarius, *Stimmen aus Maria-Laach* 80 (1911) 414–427 und: *Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten*, Feldkirch 1912) jetzt wieder U. Riedinger aufmerksam gemacht in seiner Besprechung der Logoi des Makarius/Symeon ed. Klostermann/Berthold in: *Helikon* 3 (1963) 616–619. Für unseren Zusammenhang ist auch die „Arbeitshypothese" Riedingers von Belang, daß wir in Alexander und den Akoimeten (cf. Anm. 38) die „Retter und Bewahrer" der Makariusschriften sehen könnten (l.c. 619).

Vigiliae Christianae 21 (1967) 180–198; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

REVIEWS

Iiro Kajanto, *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage* (Acta Instituti Romani Finlandiae, Vol. II, 1). Helsinki 1963. Pp. X, 141. Pr. F.Mk. 12.—.

The aim of this study is to discuss all the features in which the Latin nomenclature, found in the early Christian inscriptions of Rome and Carthage, differs from the general nomenclature of the Early Empire. It involves, then, a close comparison between pagan and Christian nomenclature, in which the name system in general and the meaning and function of the cognomen in particular are scrutinized. Both in pagan and christian nomenclature a sharp decline in the use of the filiation and the tribus is notable. Disappearance of the tribus is undoubtedly due to the growing extension of *civitas Romana*; the tribus lost its distinctive function; the gradual disappearance of the praenomen in the imperial name system sufficiently explains the decline of the filiation. In the Christian inscriptions from Rome and Carthage the absence of freedmen's and slaves' designation is striking, especially so when compared with evidence from the pagan material (± 70% free; 30% freedmen/slaves). K. hesitatingly correlates this phenomenon with the attitude of the Church towards slavery. Though the Church accepted slavery as part of the existing social order, its attitude was one of indifference. Accordingly designation of slave-status was regarded as unnecessary: in the hour of death social status could not help the deceased.

For the problem of the development of the "tria nomina"-system to that of the single name (mostly cognomen; for this see also P. Veyne, *Rev. de Phil.* 1964, 253ff) K. produces interesting statistical evidence.

The *Greco-latin Christian* inscriptions from Rome show a remarkably high percentage of single names (± 80–85%): for the *pagan Greek* texts this percentage is ± 65, whereas in only 15% of the *pagan Latin* epitaphs the single cognomen occurs; from these figures K. jumps to the conclusion: "... the difference in the name forms between pagan and Christian inscriptions were enormous" (p. 11). In fact the difference exists only between the Christian epitaphs (Greek and Latin) and the pagan Latin ones, as the above-mentioned figures show. The high percentage of cognomina (80/85% and 65% resp.) is in K.'s view due to the fact that a large

number of Greek-speaking *peregrini* had retained their Greek name-form (p. 10). On p. 14, however, we are surprised to read that the fact that in many cases the praenomina and nomina of the fathers are easily supplied from the sons' names "largely explain the *high* (italics are mine, H.W.P.) percentage of single cognomina in pagan epitaphs". One gets even more baffled if one realises the exceedingly *low* percentage of single cognomina in *pagan Latin* epitaphs (± 15/16%). The latter figure is nowhere adequately dealt with by K.; in fact he disregards it completely when he writes on p. 13, therewith contradicting his above-quoted statement on p. 11: "The name forms in the Christian inscriptional material of the early period do *not* much differ from those in the pagan material." The words "of the early period" K. tries to justify by pointing out that in the dated Christian inscriptions *ante pacem* the proportion of bearers of *duo/tria nomina* and single cognomina is 42,5% and 57,5% respectively; this proportion is similar to that found in the *pagan Greek* epitaphs (36 and 64% resp.) but vastly different from that found in the pagan Latin inscriptions (83,5% and 16,5% resp.). Moreover the number of *dated* Christian inscriptions is exceedingly small compared with the total amount of evidence (ca. 2000 dated inscriptions until 500–600 A.D. over against 13 000 undated ones in the same period). Statistics, based upon ca 13/14% of all the available Christian material, are no solid basis for general conclusions. If one opposes the 15% cognomina in pagan Latin epitaphs to the 80/85% (65%) cognomina in Christian Greek and Latin epitaphs, it is surely difficult to subscribe to K.'s general conclusion: "The revolutionary changes in the *Christian* name system were accordingly a consummation of tendencies which were also operative in the pagan material" (p. 14).

It is my impression that the large number of cognomina in Christian epitaphs must be explained in two ways: a) before the "pax Constantiniana" a correlation with the social structure seems attractive. K. himself adduces the factor of the *peregrini*; in my view a substantial proportion of the bearers of one single name may well be slaves; this tallies with the fact that Christianity largely, though not solely, began as a religion of the poor and the humble. The difference with the pagan Latin inscriptions (15% cognomina) compels us, I think, to assume that not general onomastic (so K., p. 16) but specific social factors must be considered decisive. In the pagan Latin epitaphs the high proportion of *tria/duo nomina* must be taken to imply that full citizens left more epitaphs than the slaves and/or peregrini. This is reasonable enough in a world

where *cives Romani* were the most important and, perhaps, the least poor people. b) After 313 A.D. the social factor may have become less important. K. suggests that there was a *general* break-up of the old name system but his statistics do not distinguish between the early and late empire. If we assume nevertheless that a strong general tendency towards the single name is beyond doubt in the later Empire, there is much to be said for K.'s main factors: from an onomastic point of view the nomina lost their distinctive function because too many people shared too few names: 51% of the persons with a nomen shared eight nomina between them, most of which had been borne by the Emperors (p. 16). An additional factor perhaps lies in the fact, as K. points out himself (p. 16), that, since in 212 A.D. roman citizenship had been granted to all subjects of the Empire, the *tria*(*duo*) *nomina* lost also their distinctive *social* function. As a result of this *nomina* sometimes were used as *cognomina*, a phenomenon ably and convincingly discussed by K. on p. 18ff. The problem of the "supernomen" and its various categories is amply dealt with by the author. The detached *signa*, h.e. names cut detached from the other names, occur both in honorary and funerary inscriptions. The earliest datable instance probably is *CIL* VI, 180 from ± 202 A.D.: the freedman Antonius bears the "signum" Romulius. What is the origin of this habit? So far most scholars have accepted Mommsen's suggestion that the "signum" was derived from the name of the burial club, of which the honorand (deceased) was a member (*nomen sodaliciarium*). This suggestion was strengthened by the fact that both club names and *signa* mostly ended in *-ius*. By his impressive command of the epigraphic material K. easily discards this approach. To be sure, there are cases where this explanation admirably fits but there are more where it does not. The fact that more than half of the detached *signa* belonged to the nobility, seriously undermines Mommsen's theory: for the latter's view, that burial clubs were popular among the aristocracy, is unacceptable (see K. p. 38 and F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, vol. I, 1957, 87ff). K. reasonably suggests that the majority of the detached *signa* represent individual nicknames. Since most of them end in *-ius*, the inference is tempting that they often approximated to adjectives or had an adjectival nature; that is, they were "improvised nicknames, similar to epithets" (K., p. 40).[1]

[1] K. rightly mentions a category of "signa" which commemorate an exploit of their bearers (p. 40). A perfect example is the vocative Κτίστι in an inscription from

In the numerous honorary inscriptions of the late roman aristocracy the name, often ending on *-ius* and cut detached from the main inscription, was nót a "signum" but merely the best known cognomen. In fact it was often included among the other names in the text. However, even here an uniform explanation seems impossible. Symmachus' *signum* Eusebius, just like that of his father Phosphorius, probably is a nickname and not a cognomen (K., p. 44/45).

Since the single name gradually ousted the *tria* (*duo*) *nomina* system, K. has devoted the greater part of his book to the study of the Christian cognomina (p. 55–121). Their origin, formation and meaning are the main problems tackled by the author. In the Greek inscriptions from Rome, both *pagan* and *Christian*, Greek cognomina are prevalent (76,5 and 65,5% resp.). This is understandable enough: many of the persons, recorded in Greek inscriptions, were *peregrini* from the Greek-speaking East. In the *Latin* inscriptions we find significant differences: over against 56% Greek cognomina and 41,5% Latin ones in the pagan epitaphs, we find only 30% Greek and 66,5% Latin cognomina in the Christian texts. K. adheres to Frank's and Thylander's thesis that Greek cognomina implied Oriental extraction (and were not primarily given by slave-dealers to slaves of Western origin) and secondly that people who bore Greek cognomina tended to give their children Latin cognomina in preference to Greek ones. These two facts, taken together with the hypothesis of a fall in the supplies of Greek-speaking slaves in the course of the Empire, explain in K.'s opinion the fall in the frequency of Greek cognomina and the predominance of Latin cognomina in the Christian Latin epitaphs; but what about the disconcertingly high percentage of Greek cognomina in the pagan Latin epitaphs (56% versus 41,5% Latin ones)?[2] If K. is right in saying that "in the pagan material the tendency to get rid of Greek cognomina is clear" (p. 59, therewith probably alluding to the ratio, discovered by Frank, of 4,6 (Greek cogn.): 4 (Latin cogn.) in the transmission of cognomina by people with Greek cognomina: cf. K.'s

---

Asia Minor: its bearer had provided the sanctuary of the Nymphs with a water-supply. In another inscription (from Side) his wife is styled Πηγασί (CIG 4346 = L. Robert, *Rev. de Phil.*, 1958, 19f). This is "translated" by K. as "nymph", presumably because there is a mention of a Nymphaion. However, the name is better related to the construction of the water-supply, since the combination "Pegasus-spring (Hippokrene)" is obvious enough: see L. Robert, *Hellenica* XI/XII (Paris, 1960), 224.

[2] K. nowhere explicitly discusses this fact: he just once says that "in the pagan material of Rome greek cognomina were in a slight majority in the latin (inscriptions)" (p. 58); in fact the ratio almost is 3:2.

A Study of the Greek Epitaphs of Rome, p. 5), we can account for the 56% Greek cognomina only by assuming either that the influx of Greek "material" went on steadily in the Roman Empire or that the theory of the link between Greek cognomina and Oriental extraction is wrong. Actually L. R. Taylor (*AJPh* 82 (1962), 113ff) has recently presented fresh arguments in favour of this theory. However this may be, K. should have given an explanation of the high percentage of Greek cognomina in the pagan Latin epitaphs from Rome: an explanation, which might well have its consequences for K.'s above-mentioned "solution" of the problem of the low percentage (30%) of Greek cognomina in the Christian material!

After an elaborate treatment of the so called suffixed Christian cognomina (e.g. those ending on *-osus* [3] and *-ius*, the latter being extremely popular in Christian nomenclature) K. presents a full and very welcome list of Christian Latin cognomina. In the final part of his study (p. 87–121) the author tackles the basic problem of the origins of Christian nomenclature. The primary question here is that of the criteria of a "Christian" name, h.e. that of a specific Christian nomenclature. K. has two criteria: a) a name must "have a meaning unequivocally calling up Christian associations"; b) it must be rare or unknown in pagan nomenclature. The latter criterion enables K. to dismiss out of hand names like Felix, Victor, Vitalis: they were common in pagan circles. If one accepts this criterion, the matter is definitely settled; the possibility remains, however, that the Christians filled these worn-out names with a new meaning. Gaudentius (cf. my note 2 on p. 183), though being rare or unknown in pagan nomenclature, is nevertheless dismissed because it does not convey a specifically Christian meaning. There is not much point in fighting

[3] K. rejects the idea that the Christians coined or appropriated the cognomina on *-osus* to embody specific Christian ideas (cf. p. 66/7; *id., On the problem of "names of humility" in early Christian Epigraphy*, Arctos 1962, 45ff, quoted by K. on p. 67, note 1). Names like Exitiosus, Calumniosus, Stercorius and Proiectus "were completely in the ancient tradition of 'uncomplimentary nicknames'" (p. 67). However, K. admits that they were unknown or rare in pagan documents. It seems a legitimate question to ask *why* precisely the Christians coined or appropriated such pejorative names. Similarly *Gaudiosus* and *Gaudentius* may well be found in Christian documents only, because they were both late coinages (so K., p. 67; also 89) but this observation cannot possibly preclude us from asking why precisely *these* names were monopolised by the Christians. K.'s view, that they were substitutes for the hackneyed old cognomen Hilarus, seems to me too mechanical. Hilarius, though used by the Christians (be it *much* less frequent than Gaudentius: p. 79/80), may still have had pagan overtones (cf. the Hilaria!). Could it be that the Christians gradually came to replace this "pagan" name by a new Christian name which unequivocally expressed the Christian idea of joy (*contra* K., p. 67)?

about words and criteria but I cannot help feeling that the notion of "joy", though not being *specifically* Christian, nevertheless was *fundamental* to Christianity and that accordingly names expressing it are to be considered Christian. K. reasonably regards names derived from pagan Latin words that had undergone a semantic shift in Christian Latin, as Christian. Agape and Redemptus are good examples of this category. Could Gaudentius not also be included? Incidentally though the school of Schrijnen may in a sense be right in assuming that "the early Christians were a closely knit social group held together by a set of ideas sharply in contrast with the outlook of the pagan world" (K., p. 90), I wonder whether this is valid for the lower population groups. There is much evidence (direct-epigraphical and indirect-literary) to show that the common people tended to identify Christian values and ideas with pagan ones. We must distinguish a) the ideas of the Christian leaders, b) our own ideas about the nature of Christianity and paganism and c) the mentality of the ordinary man.[4] Terminological studies always run the risk of drawing a one-sided picture of the mentality of a social group, especially so when the epigraphic sources are neglected; the latter happens too often.[5]

K. correctly distinguishes the several chronological periods. Agape *e.g.* occurs in the earliest Christian inscriptions and may well have been a pagan inheritance: while in later Christianity this name undoubtedly was used in a Christian sense, K. finds it unlikely that this was so in the early period. The latter can hardly be proved. It is possible to assume that in the earliest period the Christians were most conscious of their specific Christian belief and that consequently they filled their names with a specific Christian meaning. The agape-meals were important enough right from the beginning to support this hypothesis.

K. divides the Christian names into four classes: names of saints (biblical figures or martyrs), theophoric names, date names and names expressive of Christian ideas. In short and judicious paragraphs he

---

[4] Cf. *e.g.* Joh. Straub's paper on *Die Himmelfahrt des Julianus Apostata*, Gymnasium 69 (1962), 310ff, which clearly shows that the average Christian somehow tended to identify Christ's and Julian's ascension. In spite of the theological niceties of the church-leaders, the "flock" apparently continued to foster ideas of its own.

[5] An illuminating example, not drawn from the study of Christian latin, is provided by J. C. C. van Herten's dissertation on Θρησκεία, Εὐλάβεια, Ἱκέτης (Utrecht, 1934): the author's neglect of the epigraphic material has produced a seriously distorted picture of the meaning of θρησκεία: see L. Robert, *Études Épigraphiques et Philologiques*, 226ff; *Hellenica* II, 132/3.

discusses all the relevant problems connected with these names. I take up one minor point. Petrus occurs 60 times in Christian inscriptions and once in non-Christian. K. agrees that Petrus, though not *exclusively* Christian, was extremely popular in Christian nomenclature and that in nearly all cases it was the biblical name and not the pagan cognomen. In this respect K. discusses Diehl 3910, an epitaph from Ostia, in which M. Annaeus Paulus and M. Annaeus Paulus Petrus are on record. K. holds it that this is a pagan epitaph because of the "revealing letters D.M." (p. 96). This is wrong method. Christians in fact saw fit to combine Christian conceptions with pagan ideas and symbols easily: see the commentary on greek inscriptions from Eumeneia (Phrygia) by L. Robert, *Hellenica* XI/XII, ch. 21.

In general, however, K.'s comments are sound and well-balanced; his discussion (p. 107/8) of possible Christian names commemorating Christmas is precise and definitive: most of these names are to be dismissed as specifically Christian names, especially coined and/or borne to commemorate Christ's birthday. The most difficult category of Christian names is of course that expressing Christian ideas (K., p. 110ff). Some names embody Christian dogma's; they are often derived from common latin words which had undergone a semantic shift (*e.g.* Redemptus, Reparatus, Renatus(?); all these names were borrowed by the Christians from the pagans and filled with a new, dogmatical meaning). The same is true for names suggestive of Christian virtues (Agape, Innocentius). K. argues that "Innocens" was popular among the Christians and that it specifically referred to innocent *childhood*, whereas pagan "innocentia" is said to be a matter of *children and adults* alike. This may be supported by the literary evidence but epigraphic evidence shows that the idea of the innocence of young children was very popular in pagan circles of the Roman Empire and that the words "aetas innocentissima", occurring on Christian epitaphs, translate a common pagan thought; for this all see H. Herter's admirable article *Das unschuldige Kind*, Jahrb. f. Ant. u. Christentum IV (1961), 146ff. After short remarks on the problems of the baptismal change of name and the social aspect of Christian nomenclature, the book is concluded by a two page summary and useful and accurate *indices* (index of scholars, of ancient personal names and a general index). Though the compartmentalisation of our studies sometimes shows its evil consequences in the study under review, it nevertheless contains a sound and very full discussion of an important problem. It is above all for his statistical approach that K. deserves our gratitude. This

method asks for much painstaking work and for subtle interpretation of the figures produced. Both qualities are patent in K.'s work.

Leiden, Mozartstraat 201 H. W. PLEKET

Iiro Kajanto, *A Study of the Greek Epitaphs of Rome* (Acta Instituti Romani Finlandiae, Vol. II, 3). Helsinki 1963. Pp. VI, 47. Pr. F.Mk. 4.—.

This booklet is concerned with an analysis of the form and style of the pagan Greek prose epitaphs of Rome. First of all the problem of the origin of the people recorded is dealt with. Since direct evidence is scanty (84 cases in which an ethnicon is mentioned and 21 examples of slaves and freedmen), nomenclature is of decisive importance to solve this problem; 64% of the people recorded in the Greek epitaphs had only one name, the cognomen of the Latin name system, whereas in the Latin tombstones this percentage is 15%. K. rightly concludes that a considerable part of the persons bearing only a single name must have been immigrants; 21% of the cognomina mentioned on Greek epitaphs are Latin; since in only a few cases the bearers of Latin cognomina explicitly mention their Greek origin by adding their ethicon, it is fair to assume that the majority of the Latin cognomina found in the Greek epitaphs from Rome has been borne by the offspring of freedmen and immigrants from the East; in fact a study of the transmission of cognomina has revealed that persons with Greek cognomina in general gave their children just as often Greek as Latin cognomina. This ratio perhaps shows that the bearer of a Latin cognomen in a Greek epitaph may well have been the son of a Greek-speaking foreigner, but if we combine this ratio-figure with the fact that the number of Greek cognomina in the Greek epitaphs from Rome is much larger (76,5%) than that of the Latin (21%), the conclusion seems inevitable that the majority of the bearers of Greek cognomina instead of being born in Rome must have come *directly* from the Greek-speaking East, either as immigrants or as slaves (*contra* Kajanto p. 5).[1] If that is true, it is easy to explain why

[1] In this respect K.'s view is obscured by contradictions. On p. 4 we read: "... a considerable part of the persons bearing only a single name must have been immigrants", whereas on p. 5 we are asked to believe that "a considerable proportion of the persons recorded in the Greek epitaphs were born in Rome". Can one really have it both ways? Incidentally, Kajanto assumes, with Tenney Frank and Thylander, that

Greek was used in drawing up epitaphs in Rome. The first generation of immigrants always tends to cling to its native language. K., who assumes that a considerable proportion of the persons recorded in the Greek epitaphs were born in Rome (see note 1), takes it that the use of Greek was a sort of status-symbol for the offspring of eastern immigrants. This is probable enough, but the factor of nationality deserves, I think, more credit than K. gives it. The remainder of K.'s study is devoted to a structural analysis of the Greek prose epitaphs from Rome. K. tries to find, whether the influence of the Latin environment has brought about a certain uniformity in the structure of epitaphs erected by a great variety of nationalities, each with its own epitaphic style. Since dedications to the *Manes* are numerous in the Greek epitaphs from Rome and comparatively rare in texts from the East, one may obviously speak of Roman influence in the former category. In only very few cases (5%), however, the Greeks thought of *Manes* as the soul of the individual, whereas for the Latin epitaphs this is 25%. The Greeks, then, imitated the Roman form but choose the interpretation which was most congenial to them, that of the Underworld Gods, c.q. the spirits of the dead (Θεοὶ Ὑποχθόνιοι, Θεοὶ Ἥρωες; cf. on this also C. B. Welles, The epitaph of Iulius Terentius, *Harv. Theol. Rev.* 34 (1941), 79 ff).

Though it is not certain that the recording of age as such in Greek inscriptions is due to Roman influence — there is in fact some evidence to the contrary — it is beyond doubt that *detailed* age indications are a Roman feature. In this respect the Greeks in Rome once more adapted themselves to their Latin environment. K. very subtly studies the different grammatical forms of the names of the deceased; in his sound statistical approach he convincingly shows that those Greek epitaphs which have the name of the deceased in the vocative [2] or the accusative reflect a

---

a Greek name in general points to the eastern origin of its bearer (cf. *id.*, *Onomastic Studies in the early Christian inscriptions from Rome and Carthago*, 1963, 58/9). This assumption has recently once more been defended by L. R. Taylor, *AJPh* 82 (1962) 113 ff.

[2] Cf. *e.g.* IG XIV, 1509: Βήρυλλα ἀσύνκριτε εὐψύχει; incidentally, this text may serve as a parallel to the heading of a Pelopponnesian epitaph, recently published by G.-J. M. J. Te Riele, *Mnemosyne* 1964, 41 ff: Τερτία φιλόλογε χαῖρε; since φιλόλογος is an epithet of two endings (cf. L.-S., *s.v.*) this is surely the obvious reading, to be preferred to Te Riele's ingenious but complicated reading: Τερτία· Φιλόλογε etc., where Philologos is supposed to be one of the survivors; φιλόλογος as an epithet of a young child (Tertia died at the age of 10) has its parallel in *SEG* IV, 111 (Π. Λαρκίῳ Ὀρφίτῳ φιλολόγῳ ζήσαντι ἔτη ιγ′; moreover Τερτία φιλόλογε nicely corresponds to what is said of Tertia in l.6: τὴν Μουσῶν πρόπολον.

genuine Greek epitaphic tradition; the Latin epitaphs very rarely present these features.[3] The majority of the Greek epitaphs from Rome (70,5%) has the name of the deceased in the dative and herein faithfully follows the pattern of the tombstones from Asia Minor: the dedicator (nom.) erects the stone to the deceased (dative). After small and unrewarding sections on the mention of relationship of dedicators and deceased (p. 24/28) and on some "Words and phrases used in dedications" (p. 28/29: here we find a mixture of Greek and Latin features), K. concludes his study with a discussion of (mostly laudatory) epithets of the deceased and acclamations. Statistics show that the largest frequency of epithets is found in the Latin inscriptions from Rome. This fact K. links with "the greater importance of epithets in Latin epigraphy" in general. K.'s table no. 10 (p. 31) further shows that the Greeks in Rome used far more epithets than the Phrygians whose epitaphs are easily accessible in MAMA (I, V-VII); K. attributes this to influence by the Latin environment; this is misleading. K. should have compared the Roman Greeks, *not* with the Phrygians, rather backward people, but with equally urbanized Greeks from the East. K.'s inference may be correct, but his method is not. Funerary epithets often throw light upon the public moral of the common man. To the objection, that most epithets are highly stereotyped, the answer must be that *precisely the fact* that certain epithets became stereotyped (and others not) is significant and may well point to the presuppositions of public mentality. K. conveniently tabulates the epithets found in the Greek and Latin epitaphs from Rome. He concludes that most of them "were generally Greek both in formation and meaning" (p. 44); Latin influence has been reasonably postulated for epitaphs like ἀσύνκριτος (*incomparabilis*; cf. Bull. Épigr. 1959, 524) and ἀμίμητος.

In μόνανδρος K. rightly refuses to find the influence of Latin "*univira*". Similar conceptions of woman's role may well explain the similarity of their epithets (p. 37; *contra* G. Williams, *JRS* 48 (1958) 16 ff, esp. 23/24). Latin "*pius*" (108 examples), mostly given to children (67 examples) is hardly matched by 11 examples of εὐσεβής (nót a children's epithet; for εὐσεβής in Greek epitaphs see L. Robert, *Hellenica* II, 81): filial piety in Roman epitaphs gave way to more general religious feelings in the Greek texts from Rome.

[3] It is interesting to add that in dedications and honorific inscriptions (e.g. statue-bases) the Romans almost exclusively put the name of the deity and/or the honorand in the dative: see P. Veyne, *Latomus* 21 (1962), 49–99.

Sometimes one gets the impression that in the field of Greek epigraphy K. has not seen fit to keep apace with the ever increasing stream of modern studies. To state that "the word ἥρως ... was primarily popular in Northern Greece" (p. 38) is to rely too much on F. Deneken's outdated article in Roscher. Acclamations like ταῦτα (short for ὁ βίος ταῦτα) are said to betray Latin influence (p. 40: "the acclamation was popular in the West and appeared often on Latin gravestones"). L. Robert's studies on this formula should have cured K. from this one-sided statement, based on an antiquated publication by G. Loch: see *Hellenica* XI/XII, 426, note 4 and 5 and F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, vol. IV, 1963, 194/5 (also for some remarks on the formula οὐδεὶς ἀθάνατος briefly discussed by K., p. 40).

In spite of K.'s unfamiliarity with the general trends in Greek epigraphy his present study is useful and accurate. Actually the "organization" of Greek epigraphy is so hopelessly chaotic (even for insiders!) that one should perhaps condone the author's reliance on older publications!

Leiden, Mozartstraat 201 H. W. PLEKET

Hans Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De Spiritu Sancto* (Patristische Texte und Studien, Bd. 3). Berlin, Walter de Gruyter, 1964. VIII, 100 S. DM 28.—.

Man kann das Problem, das in dieser Arbeit besprochen wird, auf die Frage zurückführen, ob und wie in der Ausbildung der Pneumatologie des Basilius Plotin eine Rolle gespielt hat. Bekanntlich ist die Lehre vom Heiligen Geist ein Hauptthema im Denken des Basilius. Er hat in den Jahren 374/75 ein dogmatisches Werk Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (= DSS) geschrieben, in dem zunächst das neunte Kapitel eine bestimmte Verwandschaft mit Plotin aufweist, die jedoch nicht von der Art ist, dass eine unmittelbare Abhängigkeit angenommen werden muss.

Das Problem wird aber dadurch kompliziert, dass am Schluss des fünften Buches der Schrift *Contra Eunomium* eine kleine Schrift *De Spiritu* (= DS) steht. Nun sind die Bücher IV und V dieses Werkes sicher nicht das geistige Eigentum des Basilius; vielmehr wird gerade

diese kleine Schrift DS von verschiedenen Gelehrten (der erste war A. Jahn, *Basilius Magnus plotinizans.* Supplementum editionis Plotini Creuzerianae, Basilii M. Garnerianae, Bern, 1838; von jüngerem Datum P. Henry, *Etudes Plotiniennes* I. *Les états du texte de Plotin.* Paris 1938. Chapitre V: Basile) Basilius zugeschrieben und diese Schrift ist nun offensichtlich unmittelbar abhängig von Plotin *Enn.* V, 1,1–5.

In dieser Problematik hat der Verfasser nun mehr Klarheit zu schaffen versucht. Er liefert weitere Argumente zugunsten der schon von Jahn und Henry verteidigten These, dass Basilius der Autor dieser Schrift DS ist. Er legt dar, dass nur DS unmittelbar von Plotin abhängig ist. DSS zeigt nicht den Einfluss Plotins, sondern den der ungefähr 15 Jahre früher verfassten Schrift DS.[1] Uber die Art der Abhängigkeit sagt der Verfasser folgendes: „Von einem „Einfluss" Plotins auf Basilius zu sprechen, empfiehlt sich nicht, weil dadurch eine falsche Vorstellung von ihrem Verhältnis geweckt würde. In der früheren Schrift De Spiritu werden bei der Benutzung von *Enn.* V, 1 gerade spezifisch plotinische Elemente ausgeschaltet" (S. 87). Der Teil des Werkes, in dem der Verfasser diese These entwickelt, gehört zu den wertvollsten Bestandteilen dieses Buches. Es wird zum ersten Mal nachgewiesen, dass es Basilius nur darum geht, die Pneumatologie des Gregor Thaumaturgos zu vollenden. Von dieser Grundhaltung heraus werden die Schriften Plotins und anderer Autoren herangezogen, und zwar sowohl in DS wie in DSS. Diese Übereinstimmung zwischen den zwei Schriften ist gerade das schwerstwiegende Argument für die Echtheit von DS.

Nebenbei sei noch bemerkt, dass zur Frage der Teilnahme des Heiligen Geistes an der Schöpfung, der Verfasser auch *In Hexaëmeron* II, 6 hätte heranziehen können, wo Basilius sagt, dass man in dem über das Wasser schwebenden πνεῦμα θεοῦ von Genesis I, 2 sehr sinnvoll den Heiligen Geist erkennen kann: ὥστε ἱκανῶς ἐκ τούτου τὸ παρά τινων ἐπιζητούμενον δείκνυσθαι, ὅτι οὐδὲ τῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπολείπεται.

Mit diesem Buch hat der Verfasser einen wichtigen Beitrag zur Interpretation des grossen Kappadoziers geleistet.

Rotterdam, Rosaliastraat 4 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

[1] S. 15 wird von einer Frühdatierung von DSS gesprochen. Das muss, wie sich auch aus S. 66–67 ergibt, DS sein.

Dom M.J.Cappuyns O.S.B., *Lexique de la Regula Magistri* (Instrumenta Patristica, VI). Steenbrugis, In Abbatia Sancti Petri-Hagae Comitis, Martinus Nijhoff, 1964. Pp. 212. Pr. B.Fr. 200.

This '*Lexique*' gives rise to two fundamental objections:

(1) It lists not words, but only forms, and that without any attempt at making semantic, grammatical or other distinctions. We have nothing but the rough materials, which, moreover, are not complete, as with regard to twelve words – among which the most important prepositions, *si* and *ut* – it is only indicated how many times they occur without the references having been given.

(2) Dom Cappuyns has made use of the diplomatic edition of the *Regula Magistri* by H.Vanderhoven and Fr.Masai (Brussels 1953). However, he has not followed throughout and exactly the text of this edition, as he tells us on p. 10 of the *Introduction*: "J'ai ... corrigé le texte des manuscrits en de nombreux endroits. Cela veut dire, en fait, que j'ai dû établir par devers moi un texte lisible provisoire." So actually we have an index of an unpublished edition of Dom Cappuyns himself without being able to ascertain where and how far it differs from that by Vanderhoven and Masai.

Because of these faults the usefulness of the work, which is curiously named an "instrument-hypothèse de travail", seems dubious. In fact it has been superseded by the *Concordance verbale* added to Father A.de Vogüé's critical edition of the *Regula Magistri* (Sources Chrétiennes, 105/7; Paris 1964).

Pp. 15–23 contain a useful bibliography of the *Regula Magistri*.

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*. Introduction, texte critique et notes par Mgr Basile Krivochéine, traduction par Joseph Paramelle, s.j. Tome I: Introduction et Catéchèses 1–5. Tome II: Catéchèses 6–22 (Sources Chrétiennes, 96, 104). Paris, Les Editions du Cerf, 1963–1964. Pp. 470 et 393. Pr. Fr. 38.70 et 39.–.

La mystique byzantine est en vogue ces dernières années parmi les théologiens. Depuis quelques années nous possédons de nouveau une excellente édition de la *Philokalia*, jusqu'ici presque introuvable,

et depuis 1962 a commencé à paraître une édition complète des œuvres de Grégoire Palamas. Du second grand mystique de Byzance, Syméon le Nouveau Théologien a paru en 1957 dans les «Sources Chrétiennes» (No 51) une édition des *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques.* Voici maintenant une édition complète des *Catéchèses* du même mystique de la main du grand spécialiste de la mystique byzantine, l'archevêque Russe-Orthodoxe de Bruxelles, monseigneur Basile Krivochéine.

D'abord une introduction excellente et pénétrante dans la personnalité spirituelle du grand mystique byzantin. D'une manière objective et complète est reconstituée la personnalité spirituelle de Syméon, et son activité d'higoumène du monastère de Saint-Mamas, de directeur d'âmes et de rénovateur de la vie monastique, quoique ses écrits soient très pauvres en événements biographiques et en détails historiques. Monseigneur Basile remarque très justement que la *Vie* écrite par le disciple Nicétas Stéthatos affaiblit l'originalité de la personnalité de Syméon et veut en faire une «icone» semblable à celle des autres saints (p. 16). Clairement est ébauchée la voie mystique de Syméon, ce πτωχὸς φιλάδελφος («un pauvre plein d'amour fraternel») comme il s'appelle lui-même. Nous pouvons suivre les périodes diverses de son développement spirituel et mystique, sa première conversion, sa deuxième vie mondaine et son illumination définitive. Quand il a rencontré son *Starets* dans la personne d'un vieux moine du monastère de Stoudios, commence une nouvelle période dans sa vie. Il commence à pratiquer la soi-disant «prière incessante» de 1 Thess. 5:17, célèbre dans la mystique orthodoxe (p. 20). Dans sa deuxième et radicale conversion il entre comme novice au monastère de Stoudios. Mais, comme il se soumettait sans aucune réserve à la direction de son père spirituel Syméon le Pieux, il fut expulsé du monastère et entra de nouveau comme novice dans le petit monastère de Saint-Mamas, où il fut bientôt élu higoumène par les moines. C'est ici qu'il commence à être célèbre à Constantinople (environ en l'an 1000) et qu'il a composé la plupart de ses écrits mystiques.

Monseigneur Basile donne ensuite une introduction très lucide sur l'essence de la mystique du grand illuminé (pp. 26 sqq.). D'abord il se sentait, malgré toutes ses visions, insatisfait. L'auteur nous montre clairement que nous touchons ici à un trait original de la spiritualité de Syméon. Pour lui, ce n'est pas la vision de la lumière en elle-même qui constitue le moment central et le sommet de la vie mystique, mais une rencontre personnelle avec le Christ qui se manifeste dans la lumière, la connaissance mystique du Christ et la communion avec lui. Par des

citations bien choisies l'auteur nous mène en guide expert dans ce terrain difficile et inconnu et montre comment cette union mystique avec le Christ devint ensuite pour Syméon un état constant. Nous voyons également clairement comment Syméon, par amour du prochain, se sentait aussi obligé de révéler aux autres son expérience et de les convier à suivre sa voie spirituelle. Pour donner ce témoignage, Syméon évoque l'image évangélique du trésor caché: «je n'ai cessé, nuit et jour, de creuser, de fouiller... de pousser plus bas la fouille, jusqu'à ce que le trésor commençât à resplendir à la surface au milieu de la terre» (p. 29). Remarquable ici les verbes spécifiques du vocabulaire mystique (et on peut ajouter: aussi du vocabulaire gnostique): ζητεῖν, κρούειν, ὀρύττειν, τρέχειν). Du reste, essentiel pour la mystique byzantine: ce n'est pas lui qui appelle, mais c'est le Christ, lui-même trésor, qui, par Syméon, appelle les hommes.

Monseigneur Basile, lui-même grand expert de la mystique orthodoxe, nous dessine en vrai artiste toute la grandeur et la profondeur des visions de ce ζηλωτὴς μανικώτατος («un zélateur forcené»), qu'il nous présente en réformateur de la vie monastique. Un trait, très frappant pour la mystique de Syméon: sa doctrine sur la vocation de tous les chrétiens à une vie spirituelle élevée (p. 31). On est aussi bien étonné de voir avec quel succès cet homme de vie intérieure a entrepris ces travaux de reconstruction matérielle et d'organisation. Intéressant aussi ce que l'auteur raconte avoir trouvé encore à Constantinople, quand il visitait l'endroit du monastère en 1957 (p. 33, note 1). Syméon a créé des relations spirituelles personnelles entre lui-même et ses moines. Spécifique pour la mystique orthodoxe: des allusions à la liturgie et à l'année ecclésiastique. Au temps du Grand Carême, une exhortation comme celle-ci: «avec toute la vigueur que nous avons, courons (de nouveau le verbe τρέχειν!); que, légers comme des aigles aux plumes d'or, nous puissions atteindre la Pâque du Seigneur» (p. 36). Ici on peut penser au Bréviaire Romain (Dominica I Quadragesimae): «Ut in die resurrectionis cum Domino gloriemur». Et quand le grand mystique dit, qu'il faut supporter toute tribulation, injure, moquerie, calomnie, et pis que cela, les coups et les outrages des plus vils des frères, dans une entière disposition d'action de grâces et d'oubli du mal à leur égard, et priant pour eux (p. 37), toute cette disposition d'âme fait penser à une telle situation dans les *Fioretti* de S. François d'Assise. Mais jamais l'ascetisme n'est but en soi-même, mais seulement un prélude à la vie mystique.

Encore un trait spécifique de la mystique de Syméon: la vision mysti-

que n'est pas une sorte de récompense donnée après la mort, mais quelque chose qui commence dès ici-bas. Syméon y revient continuellement que c'est un élément essentiel de la vie chrétienne. Essentielle est aussi sa conception que, de même que les commandements mènent à la vision du Christ, de même conduisent-ils à l'intelligence de l'Ecriture sainte. Ils sont la clef qui ouvre le coffre mystique des écritures où le Christ est enfermé comme un trésor: une conception qui a peut-être ses racines dans la gnose chrétienne antique, disons p.e. d'Origène, pour qui l'Ecriture est une θάλασσα μυστηρίων. Peut-être «gnostique» l'idée de notre grand mystique «d'ouvrir le coffre de la connaissance?» Mais à cette «gnose» chaque fidèle peut avoir part. Toujours Siméon y insiste, qu'il ne s'adresse pas spécialement aux personnes avancées dans la vie contemplative, mais à des moines ordinaires, d'un monastère cénobitique de la capitale, au niveau spirituel assez peu élevé. Quoique Syméon fut convaincu qu'il était inspiré par le Saint-Esprit, il reste toujours convaincu de sa propre indignité, avec une claire conscience de sa responsabilité d'higoumène. Mais il se montre aussi dans tous ses sermons et dans toutes ses actions un père spirituel authentique, aimant tendrement ses enfants spirituels, prêt à tout sacrifier pour leur salut. Des oppositions qu'il a rencontrées à la fin de sa vie Monseigneur Basile nous donne une idée claire. L'insistance de Syméon à vouloir suivre les Pères anciens dans leur voie mystique apparaissait à beaucoup comme une exigence trop radicale. C'est ainsi qu'il démissionna en 1005, après un higouménat de près de vingt-cinq ans.

Voilà quelques traits de la vie et de la mystique du grand mystique byzantin, admirablement découverts et assemblés avec grande peine et sagacité par l'auteur, quoique les donniées soient rares et les sources difficiles à trouver. Mais l'auteur de ce livre riche et de cette édition exemplaire n'est pas seulement un grand connaisseur de la mystique orthodoxe, mais en même temps un philologue sagace. De partout il s'est procuré des photographies des manuscrits de Syméon, de la Bibliothèque du Patriarcat de Constantinople et du Musée Historique de Moscou. La description des manuscrits témoigne d'une exactitude digne d'un philologue de premier ordre. On se demande: combien d'années de travail minutieux ont étés consacrées au chapitre III (Editions et Manuscrits)! Mais le résultat en est aussi un texte impeccable. Quelle différence avec les écuries d'Augias de Migne! De grande valeur pour une connaissance approfondie de la mystique de Syméon sont aussi les pages 151–154 sur quelques expressions ascétiques et théologiques, p.e.

les mots αἰσθητῶς – εὐαισθήτως. Syméon enseigne que, quand Dieu habite et se promène en nous et se manifeste lui-même à nous sensiblement (αἰσθητῶς, ou εὐαισθήτως, bien clairement) c'est alors que par la connaissance (γνωστῶς) nous contemplons ce que le coffre, c'est-à-dire la Divine Ecriture, contient de divins mystères cachés. Aussi la traduction du père Joseph Paramelle s.j. est claire, limpide et exacte. Il n'y a pas de desiderata ou de remarques? Un petit détail: dommage que le Tome II à la fin n'ait pas d'*index verborum*: le vocabulaire de notre mystique est tellement remarquable! Et une chose pratique: pourquoi le papier des deux tomes n'est-il pas de même qualité?

En somme: non seulement tout byzantinologue, mais spécialement aussi tout théologien sera très reconnaissant envers Mgr. Basile de leur avoir ouvert un terrain jusqu'ici presque inaccessible. Il serait intéressant de comparer cette mystique à la mystique occidentale, p.e. à la mystique carmélitaine de St. Jean de la Croix et de la grande Thérèse. A côté de points d'analogie on trouverait aussi des différences essentielles. Nous avons déjà remarqué l'importance de la liturgie pour la mystique byzantine. Ici la mystique n'est pas un terrain isolé et séparé du culte mystique de l'Eglise, comme généralement en Occident, un terrain pour quelques initiés, mais elle est enracinée dans la liturgie de l'Eglise et tout fidèle peut y avoir part; la lumière thaborique rayonne pour tous les initiés, quoique en pleine gloire pour les saints et les mystiques (cf. Olivier Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, Paris 1961, p. 96: «La conception orthodoxe de la liturgie est inséparable des grandes certitudes de l'ascèse orientale sur la perception de la lumière thaborique par les sens corporels spiritualisés, pénétrés et métamorphosés par le Saint-Esprit»). Quand nous félicitons monseigneur Basile de cette œuvre magistrale, nous lui souhaitons en même temps encore εἰς πολλὰ ἔτη, Δέσποτα, afin de pouvoir nous donner encore d'autres éditions des grands mystiques byzantins, un terrain où il est maître incontestable.

Dordrecht, Noordhoveweg 8 P. HENDRIX

Carmela Jacono, *Bibliografia di Leone Allacci (1588–1669)* (Quaderni dell'Istituto di filologia greca della Università di Palermo, 2). Palermo, Presso l'Accademia, 1962. Pp. 57.

Leo Allatius, born on Chios and educated in the Collegio greco di S. Atanasio at Rome where he spent most of his life, was one of the out-

standing figures of the seventeenth century. He was *scriptor*, afterwards *custos* of the Biblioteca Vaticana – it was he who transported the *Bibliotheca Palatina* from Heidelberg to Rome; he was a pioneer of Byzantine studies in Italy and a champion of the union of the Greek and Roman Churches to which a great part of his works was devoted.

In the present booklet Carmela Jacono has compiled a list of 59 works by Leo Allatius, three of which are posthumous. Each item has been briefly commented upon. In an appendix the authoress gives a biographical sketch as well as some notes on Allacci's extensive correspondence. The collection of his letters, for the greater part preserved in the Biblioteca Vallicelliana at Rome, is of the highest importance for the knowledge of both himself and the cultural and ecclesiastical environment in which he lived. Among his correspondents are many illustrious persons of his time. Unfortunately a complete edition has not been undertaken as yet.

A list of the, rather few, existing studies on Allatius concludes this little volume which is intended to be "una guida e un incitamento ad uno studio più approfondito della opera allacciana", as is said by B. Lavagnini in the *Preface*. As such it will no doubt render good services.

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

Vetera Christianorum, 1. Bari, Università degli Studi, Istituto di Letteratura Cristiana Antica, 1964. Pp. 190, 20 pl.

Vetera Christianorum is a new series of studies, published by the 'Istituto di Letteratura cristiana antica' of the university of Bari and directed by Professor Antonio Quacquarelli. The editors announce that one or two fascicles will annually appear, containing studies on early Christian thought and letters, particularly on the versions of Holy Scripture and the biblical exegesis of the Fathers; besides, attention will be paid to various aspects of ancient Christianity in Apulia, including archaeological documentation.

The first fascicle opens with three articles by Professor Quacquarelli. He discusses the definitions and examples given by Quintilian and later rhetors of the trope named μετάληψις, translated by Quintilian *transumptio* (*La metalessi*, pp. 5–14); next he deals with a variant in the Latin texts of *Ps.* 128 (127), 2 where the *Vetus Latina* has *labores fruc-*

tuum, whereas the Vulgate reads *labores manuum*, which translation was accounted for by St. Jerome in *Epist.* 34,5 (*Labores fructuum*, pp. 15–26); in the third article he analyses Cassiodorus' expositions on *epembasis*, a rhetorical figure mentioned in the *Schemata dianoeas* 8 and discussed in four passages of the *Commentary on the Psalms* (*L'epèmbasi in Cassiodoro*, pp. 27–34).

An interesting contribution is made by M. Simonetti, who studies the principles of exegesis expounded by St. Hilary of Poitiers in his *Commentary on Matthew* and the way in which they have been put into practice by him. In contrast to most of the commentaries on this Gospel which present a literal exegesis of the text, Hilary's work shows a predominant tendency to allegorical interpretation. This would suggest that he was influenced by Origen; Simonetti, however, argues that substantially Hilary's commentary is independent from that by Origen, though he does not exclude the possibility of an indirect influence by the latter (*Note sul commento a Matteo di Ilario di Poitiers*, pp. 35–64).

G. Brugnoli gives an analysis of the *Liber de differentiis* by Isidore of Seville, and discusses the character and meaning of this work (*Il liber de differentiis rerum di Isidore di Siviglia*, pp. 65–82).

The contribution by M. Mees, entitled *Der geistige Tempel. Einige Ueberlegungen zu Klemens von Alexandrien* (pp. 83–90), deals with the character and function of Clement's quotations, particularly with regards to the theme mentioned in the title. I must confess, however, that the drift of the argument has not become fully clear to me (at the top of p. 84 some printer's errors have made the text unintelligible).

G. Lomiento treats the structure and style of Origen's *Exhortatio ad martyrium* and compares the elaboration of common motifs in this work and in Tertullian's *Ad martyras* and Cyprian's *Ad Fortunatum* and *Epistula* 58 (*I topoi nell'Exhortatio ad martyrium di Origene*, pp. 91–111). The same author studies the image of the athlete applied to martyrs in early Christian literature (Ἀθλητὴς τῆς εὐσεβείας, pp. 113–128).

An archaeological contribution with 29 good illustrations is made by P. Testini who examines a Christian sarcophagus of the 'Museo di Barletta' (*Un rilievo cristiano poco noto del Museo di Barletta*, pp. 129–163).

The fascicle is concluded by 4 book reviews and 17 summaries (nearly all of articles published in various periodicals) by G. Lomiento (pp. 165–190).

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

Vigiliae Christianae 21 (1967) 199–200; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

COMMUNICATION

PROGRAMM DER

TEYLERS GODGELEERD GENOOTSCHAP

ZU HAARLEM JAHR 1967

Die Direktoren der Teylers Stichting und die Mitglieder der Teylers Godgeleerd Genootschap geben ihr Preisausschreiben bekannt, das vor dem 1. Januar 1969 einzureichen ist.

Verlangt wird eine kritische Behandlung der Diskussion von Bultmanns Interpretation von der Auferstehung Christi.

Erläuterung: Man kann etwa von einer kritischen Betrachtung der folgenden Literatur ausgehen: R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie (in Kerugma und Mythos, I, 1960, S. 15–48); E. Fuchs, Glaube und Erfahrung, (Ges. Aufsätze III, 1965, S. 267–271, 452–470); Will. Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, 1965; Walther Künneth, Entscheidung heute, Jesu Auferstehung – Brennpunkt der theologischen Diskussion 1966.
Aus der Antwort soll hervorgehen wie der Verfasser, nachdem er diese und andere Literatur untersucht hat, die Kernprobleme sieht und in welcher Richtung er glaubt, dass die Lösung zu suchen wäre.

In Geltung bleibt das folgende Preisausschreiben, das vor dem 1. Januar 1968 beantwortet sein soll:

Verlangt wird eine Untersuchung über das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz in der alt-ägyptischen Religion.

Erläuterung: Den Ausgangspunkt der Untersuchung soll eine kritische Erörterung der Arbeit von S. Morenz bilden (Die Heraufkunft des Transzendenten Gottes in Ägypten, Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, Band 109, Heft 2, Akademie-Verlag, Berlin, 1964).
Darauf wird eine eigene Stellungnahme hinsichtlich des Themas Transzendenz – Immanenz erbeten auf Grund eines Studiums der ägyptischen Quellen.
Das Ganze sei schliesslich abgerundet mit einer phänomenologischen Betrachtung über das betreffende Verhältnis, so wie es sich auf dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft darstellt.

Es sei darauf hingewiesen, dass die Preisschreiben für eine Prämierung nur dann in Frage kommen, wenn sie vor dem 1. Januar 1969 und vor dem 1. Januar 1968 eingesandt worden sind.

Die eingesammelten Arbeiten müssen in niederländischer, französischer, englischer oder in deutscher Sprache verfasst sein, entweder in Schreibmaschine geschrieben oder deutlich lesbar in lateinischer Schrift, aber nicht aus der Hand des Autors. Die Arbeit muss versehen sein mit einem versiegelten Briefumschlag welcher das Kennwort zur Aufschrift hat und welcher den Namen und die Angabe des Wohnortes des Autors enthält, und so eingesandt werden an die DIREKTOREN VAN TEYLERS STICHTING, *Fundatiehuis, Damstraat 21, Haarlem, Holland.*

Die Einsendungen müssen innerhalb der vorgeschriebenen Zeit abgeschlossen vorliegen; ausgeschlossen von der Prämierung bleiben alle unvollständig ausgeführten Arbeiten. Teile können nicht nachgeliefert werden.

Die eingesandten Arbeiten gehen in das Eigentum der Stichting über. Abschriften der Einsendung können den Autoren nicht gegeben werden, es sei denn auf eigene Kosten.

Der Autor einer prämierten Arbeit ist verpflichtet, das Autorenrecht unmittelbar an die Stichting zu übertragen, damit dieselbe in das Recht gesetzt wird, die Arbeit als Abhandlung der Gesellschaft, wenn nötig auch als Übersetzung, in Druck geben zu können. Wenn die Stichting innerhalb einer Zeit von drei Monaten, nachdem ihr die Rechte an der Arbeit zugefallen sind, dem Autor keine Mitteilung über den Entschluss einer Herausgabe gemacht hat, erhält der Einsender das Autorenrecht an seiner Arbeit zurück. Wird eine Arbeit durch den Entscheid der Direktoren preisgekrönt, erhält der Einsender eine Summe von *f* 400,– (vierhundert Gulden) oder eine Medaille in Gold, wenn dies der Inhaber des Preises wünscht.

Damit der Einsender über das Ergebnis seiner Arbeit nicht länger als möglich zu warten braucht, falls die Arbeit nicht prämiert werden sollte, wird der Einsender gebeten, neben dem versiegelten noch einen offenen Briefumschlag beizulegen, der den Namen und die Adresse einer Vertrauensperson enthält, damit sich die Stichting gegebenenfalls an dieselbe wenden kann.

Das Programm der Gesellschaft kann man auf Anfrage von den Direktoren der Teylers Stichting (Damstraat 21, Haarlem, Holland) für das Jahr kostenfrei erhalten.

Vigiliae Christianae 21 (1967) 201–218; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

HERMAS ET LE PASTEUR

PAR

ROBERT JOLY

Depuis mon édition du *Pasteur* en 1958,[1] si une série d'articles ont paru à propos de cette œuvre, un seul livre important, à ma connaissance, y a été consacré exclusivement, celui de M. Stanislas Giet, *Hermas et les Pasteurs*.[2] Ce livre aboutit à des conclusions révolutionnaires, comme le titre le laisse bien présumer. M. Giet me fait l'honneur de citer à maintes reprises mon édition et l'exégèse que je propose, honneur souvent immérité.[3] Comme je prépare une seconde édition d'Hermas, il est grand temps, me semble-t-il, que je prenne position sur l'étude de M. Giet.[4] Je dois préciser tout de suite que mon désaccord est profond, pour ne pas dire complet.

M. Giet arrive aux résultats suivants: le *Pasteur*, tel que nous le connaissons, est l'œuvre de trois auteurs. La partie la plus ancienne est le début de l'œuvre, les quatre premières *Visions*. La neuvième *Parabole* vient ensuite; ce second auteur conserve les quatre *Visions*, mais veut corriger la doctrine de son prédécesseur en insistant sur le rôle du Fils de Dieu. Un peu plus tard, un troisième auteur insère la cinquième *Vision*, les *Préceptes*, les huit premières *Paraboles* et ajoute en conclusion de cet ensemble hautement disparate, la dixième *Parabole*. C'est un adoptianiste qui veut noyer l'œuvre précédente dans sa perspective à lui. Les *Visions* dateraient du premier quart du second siècle; la neuvième *Parabole*, de la moitié du même siècle; le complément suit d'assez près, dans les dernières

---

[1] Sources Chrétiennes, n° 53.

[2] Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

[3] Je veux dire que dans plusieurs cas, M. Giet cite mon avis comme s'il était isolé, alors que c'est l'opinion de l'ensemble ou d'une majorité d'exégètes; par exemple, à propos de l'allusion, dans la *Parabole* V, à la passion du Christ (p. 218, n. 1), à l'incarnation (p. 221, n. 1) et, dans la *Parabole* X, de l'identité du nouvel interlocuteur (p. 250, n. 3): c'est chaque fois aussi l'avis de M. Dibelius dans son *Commentaire* et il ne fait pas allusion à quelque divergence.

[4] Lors de la parution, je n'ai pas eu l'occasion de faire un compte rendu; le présent article a dû être différé en raison de travaux hippocratiques qui me retenaient à l'époque pour plusieurs années.

années d'Antonin. C'est là du moins l'essentiel, car, chemin faisant, M. Giet soupçonne des interpolations moins graves, parfois même des interpolations dans des contextes déjà interpolés...

C'est un des côtés agaçants de ce livre, en partie insaisissable, mais l'auteur en est fort conscient: «Ce livre... contient, à côté de constatations majeures, beaucoup de conjectures: nous avons usé trop souvent à notre gré, ... et sans doute à celui du lecteur, de formules dubitatives et prudentes. Nous nous sommes aussi engagé dans des commentaires longs et fastidieux; et nous n'avons pas évité d'innombrables redites».[5]

M. Giet est le plus intrépide des *Quellenforscher*; il ressuscite, sur des bases nouvelles, le dépeçage du *Pasteur* qui avait été, il y a un demi-siècle et plus, très à la mode dans l'érudition allemande. Je ne puis envisager de répondre à ce livre par un autre livre, qui, s'il examinait de façon exhaustive toutes les remarques de M. Giet, devrait avoir au moins la même ampleur. J'espère du moins rencontrer ici l'essentiel de l'argumentation proposée.

Mais avant de passer à l'argumentation, apprécions d'abord la vraisemblance des conclusions.

Qu'un auteur mécontent de l'enseignement des *Visions* les reprenne en y ajoutant la neuvième *Parabole*, cela a déjà de quoi surprendre. S'il conserve les *Visions* au lieu de les ignorer ou de les attaquer dans une œuvre distincte, c'est que les *Visions* sont répandues et font autorité. Mais alors, la tactique de l'auteur n'a pu échapper au moindre chrétien quelque peu cultivé. L'arrangement de ce «premier» *Pasteur* a dû être de notoriété publique, du moins dans une aire géographique déterminée. On a beau savoir que la propriété littéraire n'était pas dans l'Antiquité ce qu'elle est aujourd'hui, ce cas serait malgré tout assez inédit. Admettons cependant la chose.

Que penser par contre du troisième auteur? Il veut répondre à la christologie de la neuvième *Parabole* et il adopte la même tactique que son prédécesseur. La différence est qu'il le fait très peu d'années après lui: il faut encore plus nécessairement admettre que ce second arrangement n'a pu passer inaperçu, bien que nul écho ne nous en soit parvenu. Qui plus est, cet auteur introduit sa doctrine adoptianiste à un moment où la grande Eglise est sensibilisée sur ce point[6] et personne, à notre connaissance, n'aurait protesté. Mais surtout: par un comble de maladresse,

---

[5] *O.l.*, p. 310.
[6] *O.l.*, p. 304.

c'est entre les *Visions* et la neuvième *Parabole* qu'il insérerait sa doctrine, laquelle tient toute en quelques pages de la cinquième *Parabole* et quelques lignes du premier *Précepte* et est déjà noyée par ce troisième auteur dans l'ensemble très long des *Préceptes* et des huit premières *Paraboles*. La conclusion de l'ensemble, la dixième *Parabole*, atténuerait-elle au moins cette naïveté en proclamant la doctrine adoptianiste? Il n'en est rien. M. Giet s'efforce en vain[7] de lui trouver quelque habilité. Si elle est l'œuvre de ce troisième auteur, la conclusion est d'une gaucherie désespérante. Si l'œuvre est une, par contre, elle est pleinement justifiée. Répétons-le: quelques décades plus tard à peine, le *Canon* de Muratori, Irénée, Tertullien ne savent plus rien de ces bouleversements successifs; ils sont les dupes du faussaire adoptianiste, alors que l'adoptianisme est à l'ordre du jour.

Tout cela paraît bien difficile. Y aurait-il des cas analogues indubitables? C'est un point qui ne préoccupe pas du tout M. Giet; il étudie le *Pasteur* exclusivement en lui-même. Nous aurons l'occasion de voir cependant que la comparaison avec d'autres apocalypses peut être éclairante.

De tels résultats devraient au moins être tirés d'arguments de première valeur. Nous devons voir si c'est bien le cas. Ils sont de deux ordres: la tradition manuscrite apporte des indications importantes, mais somme toute secondaires; la critique interne de l'œuvre apporte l'essentiel. Examinons donc ces deux points.

I. La tradition manuscrite

M. Giet expose longuement la tradition manuscrite.[8] L'élément capital est que le *Michigan Codex* 129 ne contenait pas les quatre premières *Visions* et qu'il en est de même de la version sahidique. Après examen du *Michigan Codex*, la conclusion de M. Giet est très sage: «Les deux parties ont peut-être existé à part, en Egypte, dans la seconde partie du troisième siècle, parce qu'on les a séparées; mais, si on les a séparées, c'est aussi qu'elles paraissaient séparables».[9] Mais après examen de la version sahidique, le ton devient plus formel: «Disons que les données paléographiques fournies par le papyrus et le codex sahidique sont des indices convergents qui nous invitent à distinguer, dans notre *Pasteur*, deux

[7] *O.l.*, p. 278.
[8] *O.l.*, pp. 47–58 et 70–80.
[9] P. 73.

parties qui ont eu pendant un certain temps une existence indépendante, que le fait soit primitif ou accidentel».[10] M. Giet était encouragé dans cette voie par l'avis très péremptoire du P. Audet[11] et moi-même, j'avais eu le tort d'écrire, mais plus prudemment, que «le *Pasteur* n'a probablement pas été publié en une seule fois».[12]

Il faut dire au contraire que rien dans la tradition manuscrite ne confirme cette idée. Nous ne possédons pas le moindre indice d'une existence autonome des *Visions*; nous savons seulement qu'il a existé dans certains exemplaires égyptiens une édition amputée des quatre premières *Visions*; nous ne sommes pas autorisés à croire que ces *Visions* y aient circulé séparément. Aucune source manuscrite n'est plus ancienne que la vulgate latine, de la fin du second siècle: elle contient l'ensemble du *Pasteur*. On comprend fort bien que ce long ouvrage ait été amputé, plus tard et dans certains cas seulement, de sa première partie: elle n'était qu'une introduction où les thèmes centraux du *Pasteur* n'étaient qu'esquissés. De toute façon, c'est là un fait postérieur à l'auteur et qui ne saurait rien nous apprendre sur la composition de l'ouvrage.

Pour ce qui est des citations des Pères, M. Giet reprend une idée de C. Bonner, l'éditeur du *Michigan Codex*, lequel, pour une fois, s'aventure très loin: Athanase semble avoir eu en main un *Pasteur* qui ne contenait pas les *Visions*.[13] Il suffit de se reporter aux textes d'Athanase pour voir qu'il n'en est rien. Si l'évêque d'Alexandrie ne cite du *Pasteur* que le *Précepte* I, c'est que ce texte est exploité par ses adversaires ariens – Athanase nous le dit lui-même – mais il n'insinue nulle part que ce serait là le début (approximatif) de l'œuvre.[14]

Je ne m'étendrai pas sur d'autres particularités de la tradition manuscrite, puisque M. Giet reconnaît qu'on n'en peut rien tirer pour son propos, par exemple et surtout la numérotation diverse des *Paraboles*.[15]

---

[10] P. 75.

[11] J.-P. Audet, *Affinités...*, p. 42; Giet, p. 72, n. 2.

[12] Hermas, *Le Pasteur*, p. 15.

[13] P. 54, n. 2.

[14] Voici les textes: *De incarnatione Verbi*, 3: «Comme il le dit par Moïse... et par le très utile livre du *Pasteur*...» (éd. Camelot, p. 212); *De decret. Nic. syn.* 18, *PG* 25,456: ἐν δὲ τῷ Ποιμένι γέγραπται (ἐπειδὴ καὶ τοῦτο, καίτοι μὴ ὂν ἐκ τοῦ κανόνος, προφέρουσι); *Ad Afros* 5, *PG* 26, 1037: ἐλογίζοντο δὲ καὶ τὸ ἐν τῷ Ποιμένι γραφέν; *Ep. fest.* 11, *PG* 26, 1406: Quod si quis testimonio Pastoris non offenditur, melius ei erit si ante omnia discat quae ille scripto tradidit: "In primis crede..." Hinc beati evangelistae memores verborum Domini sub Evangeliorum initiis de Salvatore nostro locuti sunt; *Ep. fest.* 39, *PG* 26, 1437: ... καὶ Τωβίας καὶ διδαχὴ καλουμένη τῶν Ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμήν...

Je ne relève plus qu'un détail: la façon dont le titre est parvenu dans la tradition manuscrite.

La conclusion de M. Giet est que «d'une manière générale cependant, la diversité des titres empêche de croire à leur caractère primitif».[16] Ce qui frappe au contraire, c'est la convergence des témoignages. Le *Sinaiticus* donne Ποιμήν, mais l'*Athensis* est parfaitement d'accord: Ἀρχὴ σὺν θεῷ βίβλου λεγομένης Ποιμήν, et les versions latines confirment clairement: *Liber pastoris nuntii paenitentiae* (L_1), (Incipit) *libellus sancti pastoris. Incipit visio prima quam vidit Herma* (L_2). Seule, la version éthiopienne, plus tardive, ne nous donne que *Hermae prophetae*. M. Giet lui-même constate tout cela et on est en droit de juger sa conclusion sur ce point singulièrement hypercritique.

L'argumentation fondée sur la critique interne consiste à souligner des anomalies et des incohérences, notamment aux grandes charnières du texte, au début de la cinquième *Vision* et de la neuvième *Parabole*; à souligner surtout des contradictions doctrinales entre les différentes parties du textes et aussi des différences de vocabulaire. L'examen de ces thèses doit nous montrer d'une part s'il y a bien incohérence, anomalie et contradiction, et s'il faut conclure nécessairement à la présence de trois auteurs; d'autre part, si les différences de vocabulaire, incontestables, elles, dans leur matérialité, obligent à la même inférence.

II. Anomalies et incohérences

L'examen de ce point nous permettra d'illustrer de quelques exemples concrets la méthode générale de M. Giet.

Notre auteur soupçonne très vite des remaniements. Si Hermas écrit: πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς· πᾶσιν δίδου·», M. Giet commente, p. 96: «La formule ‹sans t'inquiéter de savoir à qui donner ou ne pas donner› a l'apparence d'une addition encadrée entre deux formules identiques dont la seconde serait une reprise (*Wiederaufnahme*) ...». Et pourtant, la phrase peut paraître d'une seule venue: l'éloquence plus populaire qu'érudite, le style oral se complaisent en répétitions de ce genre, sans compter le style apocalyptique lui-même.

---

[15] P. 78.
[16] P. 71.

M. Giet est frappé de ce qu'aux grandes charnières du texte, l'auteur se contente de formules semblables ou identiques.[17] Il écrit: «On pensera peut-être que l'auteur manque surtout d'imagination: nous en sommes en effet persuadé; mais on ne peut écarter, de prime abord, toute autre explication: c'est ce que nous allons voir en reprenant le contexte».[18] Malheureusement, l'explication la plus valable n'est même pas envisagée: M. Giet perd de vue que le genre apocalyptique valorise singulièrement la technique de la répétition. Les exemples sont innombrables. Dans l'*Hénoch* grec ou éthiopien, une multitude de phrases qui souvent se suivent, commencent par «Et je vis ...». Dans l'*Ascension d'Isaïe*, le membre de phrase: «Et lorsqu'il sortit du septième ciel ...» se répète textuellement et volontairement à propos de chaque ciel inférieur.[19] A la fin de l'*Apocalypse de Pierre*, la défense: «Ne le révèle pas» est l'occasion de multiples répétitions, de même que la description de l'au-delà[20] ...

Voyons maintenant comment M. Giet interprète la cinquième *Vision*, où le Pasteur déclare notamment: «J'ai été envoyé pour te montrer à nouveau tout ce que tu as vu précédemment»[21]: «... Cette scène a surpris beaucoup de commentateurs qui se sont demandé quel était ce Pasteur nouveau venu, que le Voyant reconnaît comme celui à qui il a été confié... Mais la référence aux *Visions* précédentes qui sont censées contenir déjà l'essentiel de ce qui suit ... n'est pas moins difficile à expliquer.

«Certes, on trouve dans ces *Visions* des considérations sur la pénitence et sur les principes généraux de la morale; mais on n'y voit rien qui annonce, même de loin, les *Préceptes* et les *Paraboles*. Le Pasteur doit en avoir conscience, qui, introduisant cet enseignement par manière de redite, ordonne au Voyant d'écrire d'abord les *Préceptes* et les *Paraboles*, pour que celui-ci les ait à sa disposition, qu'il puisse les lire et les observer ... La raison serait sans valeur si les *Préceptes* ne faisaient que répéter ce qui a été dit antérieurement. Cette inadvertance trahit un arrangement arbitraire».[22]

Je remarque tout d'abord qu'on ne peut exiger que les *Visions* annoncent explicitement les *Préceptes* et les *Paraboles*. Il suffit bien à la cohérence de l'œuvre que *Préceptes* et *Paraboles* puissent former une suite acceptable aux *Visions*. Pour ce qui est des *Préceptes*, le mot ἐντολή

[17] *Le Pasteur*, 25, 77, 110; Giet, pp. 97–99.
[18] P. 99.
[19] X, 16 sqq.
[20] *Revue de l'Orient Chrétien*, 1913, pp. 434–439.
[21] *Pasteur*, 25,5; Giet, p. 100.
[22] Giet, p. 100.

lui-même se trouve dans la *Vision* III, 13,3: «Ce sont ceux que le Seigneur a approuvés parce qu'ils ont marché dans la voie droite du Seigneur et qu'ils ont respecté parfaitement ses commandements». Les chapitres 16 et 17 ne sont rien d'autre que des préceptes (il est vrai que selon M. Giet l'épisode des vierges est rapporté, mais j'y reviendrai bientôt). N'est-il pas normal dès lors que le *Pasteur* contienne un exposé détaillé de ces commandements? D'une façon générale, celui qui prêche la pénitence est quasi obligé d'en formuler de façon précise la technique, les exigences morales. Pour ce qui est des *Paraboles*, il suffit de noter que la *Vision* III en est déjà une, sans compter le monstre eschatologique de la *Vision* IV. D'autre part aussi, on retrouve des visions dans les *Paraboles*.[23]

Dans la *Vision* III, l'épisode des vierges paraît à M. Giet un commentaire adventice. Les raisons invoquées me semblent très faibles. «Les femmes appelées soudain à soutenir la tour que l'on savait bâtie sur les eaux et fondée sur la parole du Nom, répondent à une pensée moralisante qui ne s'était jamais exprimée avec autant d'insistance ...».[24] Mais où s'arrêterait-on s'il fallait soupçonner d'interpolation dans une œuvre un thème qui ne se serait pas encore exprimé avec tant d'insistance? Dibelius commente pertinemment 16,2: βλέπεις signifie que les femmes sont là depuis le début de la révélation. S'il s'agissait d'un interpolateur, il faudrait lui reconnaître une ingéniosité certaine. M. Giet souligne aussi la répétition en 16,9, qui reprend 13,5: je ne reviens plus sur le peu de poids de cet argument.

M. Giet voit aussi une disparate, signe de remaniement, dans le fait que, si les *Préceptes* et les *Paraboles* doivent être consignés, c'est qu'ils ne sauraient répéter ce qui a été dit antérieurement.[25] Mais comment peut-on imaginer une partie d'œuvre qui ne ferait que répéter ce qui précède? M. Giet durcit jusqu'à l'invraisemblance les propos du Pasteur. Certes, Hermas aurait pu mieux préciser le lien qui unit les *Visions* à la suite; mais il dit: «pour te montrer à nouveau ...» et ce πάλιν contient évidemment la promesse, non d'une pure répétition, ce qui serait absurde, mais de développements qui, pour être en continuité avec les *Visions*, apporteront naturellement des précisions et des nouveautés.[26]

---

[23] Cf. 52,1; 53,1; 67,1; 78 sqq.

[24] Pp. 119–120.

[25] P. 101.

[26] *Pasteur*, 25,5. Faut-il préciser que la technique de la répétition dont il est question plus haut n'entraîne pas la répétition pure et simple de sections entières d'un texte? Elle intervient essentiellement comme méthode d'introduction à des développements

Peu après, Hermas écrit: «J'ai donc écrit les *Préceptes* et les *Similitudes*, comme il me l'avait ordonné. Et si vous les écoutez, si vous les observez, si vous marchez dans cette voie et les mettez en pratique avec un cœur pur, vous obtiendrez du Seigneur tout ce qu'il vous a promis».[27] Le commentaire est ici très singulier: «Pour que le Voyant puisse tirer cette conclusion, il faut qu'il connaisse déjà la révélation dont il va être bénéficiaire. L'hypothèse qui se présente à l'esprit est que ce chapitre a été composé non seulement après les *Préceptes* et les *Paraboles* I-VIII, mais une fois connu ce *reste* dont l'auteur des *Préceptes* n'ignorait pas l'existence, quand il projeta de le faire précéder d'une introduction de sa façon».[28] La difficulté provient simplement du fait, je pense, que M. Giet ne distingue pas le moment même de la révélation – scène sans doute fictive d'ailleurs – de celui de la rédaction de l'ouvrage. Ce passage est tout à fait naturel et ne permet pas du tout les hypothèses chronologiques en question.

Passons maintenant au début de la neuvième *Parabole*.

M. Giet s'en prend d'abord à la «tournure insolite» de la première phrase (78,1), dont le sujet n'est représenté que par des génitifs. «Et l'on peut seulement se demander si cette phrase heurtée ne serait pas le résultat d'un remaniement ...».[29] M. Giet cite des cas analogues, mais non identiques, qu'il croit particuliers aux *Visions*:[30] il omet la même construction en I,3 et surtout en 54,1, où un papyrus nous a conservé le texte non normalisé. Il s'agit d'un vulgarisme connu des grammairiens, comme ma note en I,3 le laissait entendre[31] et dont on trouve déjà un cas chez Thucydide. Il est donc tout à fait gratuit d'y deviner un remaniement.

Dans les paragraphes suivants, Hermas trace le tableau de ses progrès spirituels (Lelong); on a toujours trouvé ce passage assez maladroit, mais M. Giet, ici encore, va beaucoup plus loin.

L'objection nouvelle est la suivante: seul un bout de phrase (78,2: νῦν δὲ ὑπὸ ἀγγέλου βλέπεις, διὰ τοῦ αὐτοῦ πνεύματος) correspondrait au long texte des *Préceptes* et des *Paraboles* I-VIII, ce qui amène M. Giet à

---

nouveaux. C'est exactement ce qui a lieu dans le *Pasteur*, notamment aux articulations majeures du texte.

[27] *Pasteur*, 25,6.

[28] P. 101.

[29] P. 102, fin.

[30] P. 102, n. 3.

[31] *Le Pasteur*, p. 77, n. 6. Cf. Kühner-Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Satzlehre II, p. 110, § 494 avec les exemples cités: Hérodote 1, 178; 2, 111; Thucydide 2, 83; Xénophon, *Cyropédie* I, 4, 20; etc.

penser que «primitivement», la neuvième *Parabole* se rattachait aux quatre premières *Visions*. En réalité, il n'y a pas là d'allusion explicite aux *Préceptes* et *Paraboles*; le νῦν δέ indique plutôt qu'il s'agit surtout de la neuvième *Parabole* elle-même. Et cela est tout naturel: il ne faut pas perdre de vue que cette *Parabole* reprend le thème de la *Vision* III, celui de la Tour; son introduction a donc normalement pour but de justifier cette reprise. Les *Préceptes* et *Paraboles* n'auraient que faire ici, d'autant plus qu'ils étaient, comme la neuvième *Parabole*, révélés par le Pasteur.

M. Giet continue: «Pourquoi donc opposer les deux révélations (‹Maintenant, tu vois *grâce à un ange*, mais il faut que *par moi* tu comprennes tout d'une manière plus précise›)».[32] Il est excessif de traduire le second δέ par *mais* (νῦν δὲ..., δεῖ δέ); il ajoute un élément nouveau, sans être adversatif.

Nous apprenons aussi dans cette introduction que c'est l'esprit saint qui parlait plus haut sous la forme de l'Eglise. M. Giet est surpris de ce qu'Hermas ne l'ait pas dit auparavant. Pauvre Hermas! Quand il se répète, le voilà morcelé en plusieurs auteurs; et quand, ne se répétant pas, il nous apprend un fait nouveau, il subit malgré tout le même traitement. Hermas a toujours tort; son identité ne saurait évidemment résister à un dilemme aussi implacable.

Du début de la *Parabole* X, je n'aurais rien à dire si M. Giet ne constatait un «glissement qui pourrait n'être pas sans importance»:[33] le Pasteur n'y est plus appelé *ange*. Je ne vois là non plus rien d'inquiétant, au contraire. Dans la *Parabole* X, en effet, le rôle principal est celui d'un autre ange: il s'adresse à Hermas et tout le monde, mais non M. Giet, y reconnaît le Fils de Dieu. Hermas fait donc un effort de clarté; il ne dit pas: «L'ange dit à l'ange», mais «L'ange dit au Pasteur». En bonne critique, il faut lui reconnaître ce mérite, plutôt que d'y voir un indice évanescent de la présence d'un troisième auteur.

Terminons cette section par quelques détails.

En 34,8, Hermas écrit: Ἀπέχου οὖν ἀπὸ τῆς ὀξυχολίας, τοῦ πονηροτάτου πνεύματος; en 40,2, c'est la tristesse qui est appelé «le plus mauvais *de tous les esprits*». M. Giet ne manque pas d'y voir une incohérence.[34] Il suffit pourtant de voir en 38,4 un superlatif absolu, «très mauvais», ce qui est très légitime, puisqu'il n'est pas accompagné d'un génitif de

[32] P. 105.
[33] P. 107.
[34] P. 29.

comparaison. J'avais traduit: «cet esprit si mauvais», mais M. Giet ne tient pas compte de cette indication, pas plus que de certaines autres.

Notre critique accentue à l'extrême l'opposition des *Paraboles* I et II: «Les mêmes biens qui étaient un obstacle au salut, et dont la possession paraissait presque incompatible avec l'obéissance aux lois divines, ont maintenant avec celle-ci une convenance profonde: richesse et pauvreté s'appellent mutuellement».[35] Pourtant, à la page précédente, M. Giet écrit à propos de la *Parabole* 1: «Le dualisme dont il s'inspire n'a rien de foncièrement radical: la cité de ce monde est l'œuvre de Dieu, et quand le Pasteur traitera, vers la fin de la *Parabole*, des richesses de la terre, il saura bien dire que le maître en a confié une part à ses fidèles pour qu'il la répandent en bienfaits». On ne serait guère gêné de trouver ces deux accents dans le *Nouveau Testament*; ils font partie du christianisme lui-même. On trouverait la même attitude dans l'*Epître des Apôtres*.[36]

Dans la *Parabole* V, le maître dit à l'esclave d'entourer la vigne d'une clôture, *mais de ne rien faire d'autre*.[37] M. Giet écrit: «Il s'agit donc, pour une part, de la valeur et de l'importance des œuvres surérogatoires. Mais si tel était le sens primordial de la *Parabole*, on se demanderait pourquoi le maître avait enjoint à l'esclave de ne rien faire d'autre que ce qui lui avait été ordonné ... Est-ce l'effet d'une simple inadvertance? Ne serait-ce pas plutôt l'indice d'un réemploi?»[38] Je ne comprends rien à cette objection; j'écrivais au contraire dans mon édition: «Les derniers mots (‹*mais n'y fais rien d'autre*›) sont invraisemblables dans la bouche du maître, mais le caractère surérogatoire du travail de l'esclave en est mieux souligné».[39] J'ajouterais aujourd'hui qu'il ne faut pas exagérer l'invraisemblance de cette précaution du maître: Hermas souligne que l'esclave est «très fidèle» et il arrive qu'on doive mettre en garde un serviteur bien intentionné contre l'excès de zèle.

Je ne puis non plus accepter l'interprétation que donne M. Giet du chapitre 11 de la neuvième *Parabole*. «De ce point de vue, nous pensons que les ébats du Voyant avec les vierges ne peuvent guère s'expliquer sans une allusion à quelque aspect des mœurs contemporaines où une certaine familiarité n'était pas exclue comme elle le sera plus tard. D'aucuns, se targuant de leur innocence retrouvée, auront prétendu affronter impuné-

---

[35] P. 12.
[36] §§ 7 et 57.
[37] *Le Pasteur*, 55,2.
[38] P. 41.
[39] P. 227, n. 2.

ment le danger, ou du moins avancé que telle était la voie de l'équilibre et de la vertu».[40] Si telle était l'intention de l'auteur, Hermas devrait subir au terme de cet épisode quelque préjudice moral et religieux: on ne voit rien de tel. Il est vrai que M. Giet pense que c'est l'auteur lui-même qui revendique une telle attitude, en insinuant que tout est pur aux purs.[41] Mais la morale «sévère et timorée d'Hermas»[42] me paraît suffire à écarter cette interprétation. L'affleurement très sensible d'une source érotique païenne suffit amplement à rendre compte de ce passage. M. Giet se fonde ici sur une interprétation très hypothétique pour pouvoir faire état d'une nouvelle disparate illusoire.

Mais il est temps d'en venir aux prétendues contradictions doctrinales les plus profondes.

Dans les *Visions*, l'Eglise est première créée et cause finale du monde; elle y occupe presque tout le champ théologique, alors que la christologie y serait presque inexistante. Dans la neuvième *Parabole* au contraire, il n'est plus question de ces qualités de l'Eglise; c'est le Fils de Dieu qui prend la place. «Cette irruption soudaine de la théologie du Fils dans la neuvième *Parabole* dénote une toute autre pensée que dans les *Visions*».[43] Pourtant, M. Giet retire peu après l'essentiel de cet argument: «Certes, les deux assertions ne se recouvrent pas exactement: l'Eglise a été créée: ἐκτίσθη, le Fils est premier-né: πρωτογενέστερος; l'Eglise est en quelque sorte la cause finale de la création, le Fils est le conseiller du Père».[44] Il reste seulement que l'ecclésiologie des *Visions* comme la christologie de la neuvième *Parabole* est inspirée du chapitre VIII des *Proverbes*, ce qui n'est pas tout à fait certain et ne changerait rien à l'affaire. Il n'y a pas substitution du Fils à l'Eglise, mais deux thèmes assurément complémentaires. Pour la progression de l'œuvre, il est normal que l'Eglise apparaisse d'abord, mais si Hermas est chrétien – et personne n'en doute – l'Eglise dont il parle dans les *Visions* est celle du Christ. Si l'auteur de la neuvième *Parabole* écrit que «la tour ne fait qu'un avec le rocher»,[45] c'est-à-dire l'Eglise avec le Christ, on peut croire que l'Eglise des *Visions* n'est pas différente. D'ailleurs, en 20, 2 et 3, l'ange parle «de la révélation que le Seigneur vous a faite», alors que c'est l'Eglise qui faisait la révélation.

---

40 P. 147.
41 P. 276.
42 P. 276.
43 P. 160.
44 P. 161.
45 *Le Pasteur*, 90,5.

Il en est de même en 22,3: «Marchant seul, je demande au Seigneur de parfaire les révélations et visions qu'il m'a envoyées par sa sainte Eglise ...».[46] L'accord avec 78,2 est très ferme. La distribution des rôles dans le *Pasteur* répond à une gradation littéraire, non à une contradiction doctrinale.

Aussi bien, le Christ est-il aussi absent des *Visions* qu'on voudrait l'admettre? Cela dépend en premier lieu au sens que l'on attribue à des mots comme le Nom, le Seigneur. Je suis assez sceptique, moi aussi, pour le premier, mais il me paraît certain que *Seigneur* (κύριος) désigne le Christ plus fréquemment que le croit M. Giet. Ce dernier accueille l'avis du P. Audet[47] sans tenir compte de la réplique que je lui ai donnée:[48] je ne vais pas la reprendre ici.

On lit en 78,1 que l'Esprit Saint est le Fils de Dieu. M. Giet refuse ce prologue à l'auteur de la neuvième *Parabole*, mais nous avons vu que ses arguments n'emportent pas la conviction. Il croit trouver une confirmation dans le fait que la neuvième *Parabole* ne parle jamais de l'Esprit Saint, mais d'esprits saints. Une fois de plus, les uns n'excluent pas l'autre. En réalité, l'expression τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον se trouve deux fois dans cette *Parabole*[49] et on pourrait discuter du sens dans le deuxième cas, mais c'est une section du texte, le commentaire des collines, que M. Giet estime elle aussi interpolée.

L'auteur des *Préceptes* et des *Paraboles* I-VIII s'opposerait consciemment à la doctrine de la neuvième Parabole.

Le premier *Précepte* affirme que Dieu seul est ἀχώρητος, qu'il n'est contenu par rien. En 91,5, il est dit du nom du Fils qu'il est ἀχώρητος. Voilà le petit fait qui étaye en grande partie toute la construction que nous examinons. L'auteur des *Préceptes* protesterait ici contre «l'application qui est faite au Fils de termes qui ne conviennent qu'à Dieu».[50] Dans les *Préceptes* plus qu'ailleurs, Hermas utilise très probablement une source juive qu'il ne christianise pas toujours suffisamment. Le fait, bien établi depuis qu'ont surgi des textes parallèles des Manuscrits de la Mer Morte, doit rendre prudent quand il s'agit de préciser la pensée propre d'Hermas.

---

[46] On notera ici le même emploi de διά + génitif que dans le prologue de la neuvième *Parabole*; cf. Giet, p. 106.

[47] Affinités littéraires et doctrinales..., *Revue Biblique*, 1963, pp. 41–82.

[48] Judaïsme, Christianisme et Hellénisme dans le *Pasteur* d'Hermas, *La Nouvelle Clio* V, 1953, pp. 394–406.

[49] Ch. 101,2 et 102,2.

[50] P. 181.

Il faut éviter de durcir, de figer sa doctrine dans toutes ses expressions. Si Hermas est chrétien, le μόνος-ἀχώρητος doit être compris par opposition avec les créatures et non par opposition au Fils de Dieu. Il a eu le tort de ne pas toujours nuancer suffisamment le document juif qui l'inspire, mais on n'a guère le droit de situer sa propre pensée au niveau exclusivement juif. Il me paraît sage d'admettre entre le premier *Précepte* et la neuvième *Parabole*, non une contradiction, mais une complémentarité.[50a]

D'autre part, le Pasteur des *Préceptes* ne serait pas exactement le même que celui de la neuvième *Parabole*: de multiples traits le rapprocheraient du Christ lui-même. Ces indices[51] sont tous fort contestables et on ne voit pas ce que M. Giet gagne à ces rapprochements: il lui faut bien admettre, en effet, que le Pasteur des *Préceptes* est subordonné au «plus vénérable des anges»[52] qui l'a envoyé. Et comme cette idée est affirmée encore en 33,7, M. Giet croit qu'elle est bien de son troisième auteur.[53] Cet «ange le plus vénérable» constitue pour M. Giet une difficulté considérable. Quel est ce nouveau mystère d'un Pasteur-Christ serviteur d'un ange, fût-il très vénérable? Et comment concilier cette affirmation avec celle de la page 228, où «l'ange est subordonné au Seigneur»? M. Giet se fonde ici sur l'expression «l'ange du Seigneur», que l'on trouve en 66,5 et 67,2; il s'y agit bien du Fils, le Seigneur étant Dieu. L'exégèse traditionnelle n'est-elle pas plus vraisemblable, qui voit dans cet ange le Fils de Dieu et dans le Pasteur des *Préceptes* et des *Paraboles* I-VIII, le même personnage que celui de la neuvième?

Le développement le plus théologique dû à ce «troisième» auteur est sans conteste la *Parabole* V. L'analyse de M. Giet me paraît ici assez obscure, mais il admet que la christologie développée dans ce passage est nettement adoptianiste et c'est l'essentiel. Je ne relève que quelques points.

Il y a bien deux fils dans cette parabole: l'esprit et l'esclave,[54] mais il ne faut pas oublier de distinguer la parabole, c'est-à-dire l'histoire symbolique, et son sens, la théologie symbolisée. L'esclave appartient à la première et correspond, dans la seconde, au Fils de Dieu, plus exactement à la nature humaine de Jésus. Quant à l'esprit, plus exactement l'Esprit,

---

[50a] Cette interpretation devait, au moins implicitement, être celle d'Irénée qui fait grand cas de ce passage du *Pasteur*, sans y voir malice; cf. Irénée, *Contre les hérésies* IV, S.C. n° 100, p. 250.

[51] Pp. 182–184.

[52] Ch. 25,5.

[53] P. 184, n. 4 et 224.

[54] P. 216.

le Saint-Esprit, c'est un élément de la seconde. C'est lui qui s'est incarné en Jésus et il correspond, dans l'histoire symbolique, au fils du maître.

En 59,1, M. Giet maintient avec raison la négation: «Le Fils de Dieu n'apparaît pas sous le forme d'un esclave», mais je crains fort qu'il ne l'entende d'une manière nouvelle. Il faut comprendre: dans l'histoire symbolique, le Fils de Dieu est bien représenté sous la forme d'un esclave, mais ce n'est là qu'un détail d'exposition qui ne doit pas masquer la vraie puissance, l'authentique souveraineté du Fils. En d'autres termes, Hermas détache ici sa théologie de l'histoire symbolique, pour mieux l'éclairer. Mais il ne faudrait pas en conclure que, dans cette même histoire, l'esclave n'est pas le Fils. Je trouve remarquable à cet égard qu'en 59,1, le texte ne répète pas ἐν τῇ παραβολῇ, comme en 58,5.

Les *Paraboles* V et IX sont-elles en contradiction sur le plan de la christologie? Je ne vois pas en quoi. Hermas ne répète pas dans la neuvième *Parabole* l'exposé doctrinal de la cinquième, mais il ne le contredit pas non plus. Ces textes, une fois de plus, sont complémentaires. Le Fils apparaît en *Similitude* IX comme le maître de l'Eglise et comme le médiateur unique et universel: tout cela était clairement indiqué en 59,2–4.

III. Le vocabulaire

Les arguments tirés du vocabulaire[55] ne me paraissent pas plus convaincants. Je ne retiendrai que quelques exemples: les mêmes remarques s'appliqueraient aux autres cas.

Le mot διάβολος n'apparaît que dans les *Préceptes*. C'est peut-être qu'Hermas ne parle pas, ne sent pas le besoin de parler du diable ailleurs. S'il le faisait en lui donnant un autre nom, le cas mériterait plus d'attention. En réalité, le mot apparaît aussi en 69,6, mais M. Giet ne l'a pas retrouvé, mon index mentionnant par erreur 62,6.

Il en est de même pour σφραγίς, qu'on ne trouve que dans les *Paraboles*. Si Hermas emploie dans les *Visions* le verbe βαπτίζειν, il n'utilise pas d'autre substantif pour désigner le baptême.

Prenons un cas plus intéressant: les chrétiens sont désignés dans les *Visions* surtout par ἐκλεκτοί et ἅγιοι, qui n'apparaissent pas ou très peu ailleurs. Dans la neuvième *Parabole*, Hermas écrit οἱ πιστεύσαντες un grand nombre de fois. Ce dernier point devient beaucoup moins impressionnant si on constate que οἱ πιστεύσαντες revient toujours dans

[55] Pp. 266–272.

la même formule, qui introduit chaque fois le commentaire des collines;[56] la formule n'est abandonnée qu'à la fin de ce commentaire, en 107,2. Cet emploi, qui paraît étendu, dépend donc avant tout de la technique de répétition. On admettra aussi qu'un auteur n'est pas, dans un tel cas, tenu de n'employer pour une œuvre très longue qu'un seul terme, quand s'offrait à lui une riche gamme de vocabulaire.

Voici un exemple étranger à Hermas et qui n'a que le mérite de me tomber sous la main. Lisant l'*Hénoch* grec, je constate d'abord d'innombrables répétitions. Je remarque ensuite que, dans une section homogène comme 21–36, le verbe voir est d'abord rendu par τεθέαμαι ou ἐθεασάμην,[57] puis, à partir de 26,3, par εἶδον;[58] il n'y a plus qu'un τεθέαμαι en 32, 1.[59]

L'étude de la langue n'aboutirait, à mon avis, qu'à une seule conclusion légitime, qui est confirmée d'ailleurs par des données littéraires et doctrinales et qui n'est pas nouvelle: un certain intervalle de temps sépare la composition – je ne dis pas l'édition – des *Visions* et l'achèvement de l'œuvre. Mais Hermas s'est visiblement attaché à intégrer les *Visions* dans l'ensemble et il y a largement réussi.

IV. La pénitence

Si je termine cette analyse par l'examen de la doctrine pénitentielle, c'est pour deux raisons.

Tout d'abord, M. Giet ne découvre pas en cette matière les contradictions brutales qu'il a cru déceler ailleurs; quelques nuances seulement séparent ses trois auteurs. Par contre, M. Giet refuse, après d'autres, mais avec de nouveaux arguments, l'interprétation traditionnelle que j'ai défendue. Le problème est donc fort différent de ceux qui précèdent et les mêler nuirait à la clarté.

D'autre part, je suis persuadé que c'est la doctrine pénitentielle d'Hermas qui est à l'origine de multiples exégèses plus ou moins aventureuses, celle que nous examinons n'étant sans doute que la dernière parue.

Je ne vais pas reparcourir ici tous les problèmes qui se rattachent à la doctrine en question; il y faudrait plusieurs articles. Je me borne au point qui est le centre du débat: s'agit-il d'un message traditionnel de repentance

[56] Ch. 96,1; 2; 97,1; 98,1; 99,1; 100,1; 101,1; 102,1; 103,1; 104,1; 105,1; 106,1; 107,2.

[57] 20,2; 7; 22,5; 23,2; 24,1; 26,2.

[58] 26,3; 29,2; 30,1; 31,1; 32,3.

[59] Ed. Flemming-Radermacher, Leipzig, 1901, pp. 50–60.

envisagé dans la perspective eschatologique ou d'une nouveauté qui ouvre, pour la première fois et exceptionnellement, la possibilité d'un pardon des péchés graves commis après le baptême? J'ai opté, après beaucoup d'autres, pour la seconde interprétation; M. Giet est adepte de la première.

En 6,4, j'avais attiré l'attention sur l'importance de la subordonnée initiale, qui semble bien indiquer qu'avant le message de l'Eglise, il n'y avait pas de pardon des péchés commis après le baptême: «Après que tu leur auras fait connaître ces paroles que le Maître m'a enjoint de te révéler, tous les péchés antérieurs leur seront remis ainsi qu'à tous les saints qui ont péché jusqu'à ce jour, s'ils se repentent du fond de leur cœur et en arrachent les hésitations». Poschmann avait senti la difficulté pour son interprétation, puisqu'il incrimine la maladresse d'Hermas. M. Giet me répond fort brièvement: «La première partie de la phrase ... n'a trait qu'aux enfants et à la femme d'Hermas. C'est faute de la lire dans son contexte qu'on a pu parler de l'annonce d'un jubilé».[60] Il s'ensuivrait qu'«à tous les saints ...», il ne faudrait pas annoncer la révélation? Que devient alors la mission de Clément, de Graptè?[61] La phrase du paragraphe 4 est de style oral: quand Hermas ajoute καὶ πᾶσιν τοῖς ἁγίοις, il entend bien que sa première subordonnée vaut aussi pour cette fin de phrase. M. Giet revient sur ce texte p. 132 et on s'aperçoit alors qu'il interprète ταῦτα τὰ ῥήματα des paragraphes 3 et 4 comme désignant le paragraphe 2, comme si le rappel des fautes commises pouvait être la matière d'une révélation. Cette expression, *répétée trois fois*, annonce la suite, paragraphes 5 et suivants.

A la page suivante, M. Giet use d'un argument surprenant: «Mais, ce qui est beaucoup plus notable, c'est que le pardon lui est promis, non en raison d'une disposition nouvelle, mais sur la fois d'un apocryphe de l'*Ancien Testament*, et d'une prophétie faite au peuple, dans le désert: voilà sur quelle ancienne tradition l'Eglise se fonde pour rappeler que «le Seigneur est proche de ceux qui se convertissent» (7,4). Mais cette citation du *Livre d'Eldad et de Modat* – une œuvre perdue dont on ne sait rien – ne saurait servir de critère dans le présent débat: c'est une banalité qui ne contient rien de spécifique du message d'Hermas. D'autre part, l'argumentation scripturaire est quasi obligée et ce sont les novateurs qui en sont normalement les plus friands.

---

[60] P. 129, n. 5.
[61] Ch. 8,3.

Il est clair du moins qu'Hermas assigne un terme à la possibilité de la pénitence qu'il annonce. M. Giet commente: «Si les destinataires du message reçoivent ainsi le pardon, c'est faute d'être entrés plus tôt dans la voie du repentir. Nulle part on ne voit exprimer cette idée, qui serait pourtant capitale, que cette pénitence et ce pardon leur étaient jusqu'alors impossibles ... Les païens peuvent se convertir jusqu'au dernier jour, parce qu'il leur suffira de recevoir le baptême; la pénitence des baptisés, étant une conversion et l'entrée dans une voie nouvelle, demande du temps: elle suppose continuité et persévérance; elle ne porte pas instantanément ses fruits».[62] Je rétorque que l'inverse me paraît beaucoup plus juste. C'est l'interprétation de M. Giet qui ne trouve pas d'appui dans le *Pasteur*: il n'est dit nulle part que c'est faute d'être entrés plus tôt dans la voie du repentir que la pénitence a désormais un terme, ni non plus que la pénitence ne porte pas instantanément ses fruits. Par contre, plusieurs indices montrent déjà dans les *Visions* que le pardon était jusqu'alors impossible.[63] Et, sans le vouloir, M. Giet m'en indique un autre sur lequel je n'avais pas insisté. Il écrit en effet en note: «Le seul mot qu'on pourrait alléguer en faveur de cette interprétation est la remarque faite à propos des renégats: (κύριος) ἵλεως ἐγένετο αὐτοῖς (6,8), ce qui ne veut pas dire, comme traduit M. Joly, que le Seigneur leur est *re*devenu propice, mais simplement «qu'il les a pris en pitié» (A. Lelong): ce qui n'est pas chose nouvelle».[64] J'accorde que «redevenu» ajoute une nuance qui n'est pas dans le texte; «devenu» serait plus exact, mais renforce évidemment l'interprétation à laquelle je me rallie: «redevenu» risque d'atténuer la nouveauté de l'attitude divine décrite ici.[65] Le plus curieux est que M. Giet – qui me fait dire «propice» pour «favorable», ce qui n'est pas bien grave – approuve la traduction de Lelong: il est manifeste cependant qu'il y a là une inadvertance du traducteur confondant ἵλεως et ἔλεος.

Mais c'est surtout dans le *Précepte* IV qu'Hermas s'étend sur la pénitence: τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστι μία (29,8). Selon M. Giet, μία ne désigne pas un fait unique et il traduit: «pour les serviteurs de Dieu, la repentance est une». «Si μία exprimait un fait unique, force serait de constater une sorte d'incohérence dans les déclarations du Pasteur, car *un* ne s'oppose pas à un grand nombre de fois. En fait, μία

---

[62] P. 133.

[63] Cf. mon édition du *Pasteur*, p. 25.

[64] P. 133, n. 1.

[65] J'avais traduit par «redevenu» en songeant que lors de leur baptême, Dieu leur était forcément favorable.

est susceptible d'exprimer non seulement l'unité, mais la continuité, la cohésion interne, voire la similitude: la pénitence, comme le repentir, est une attitude normalement durable».[66] Même raisonnement pour 31,6, où μία s'oppose à ἐπὶ πολύ. Je ne vois pas à qui M. Giet fera croire que *un* ne peut s'opposer sans incohérence à *beaucoup*. Pour admettre l'interprétation courante, il exigerait que *un* fût ici opposé à *deux*: «il n'y a qu'une pénitence; si on pèche une seconde fois... ». Hermas s'en est bien gardé, car il aurait par là donné à sa pensée un tranchant implacable qu'il veut précisément éviter.[67] M. Giet devrait aussi citer des exemples où εἷς est vidé pour ainsi dire de son sens numérique précis; c'est en vain qu'il allègue 90,5 et 7, car, si le sens est figuré, l'adjectif y a bien sa pleine valeur numérique.

Telles sont les raisons principales qui m'incitent à ne pas accepter l'interprétation proposée de la pénitence du *Pasteur*, ni non plus la thèse des trois auteurs. Où s'arrêtera-t-on d'ailleurs? Déjà le P. Daniélou croit que quatre auteurs feraient mieux l'affaire que trois[68] et au fond, si on tient compte des interpolations, parfois importantes, qu'il propose, M. Giet admet beaucoup plus de trois auteurs. Je suis persuadé que l'unité de bien peu d'œuvres résisterait à la dialectique de M. Giet.

Carnières (Belgique), 3 A, rue Remy

---

[66] P. 24, n. 2; cf. p. 191.

[67] Cf. mon édition, p. 25.

[68] Dans son compte rendu – très favorable – du livre de M. Giet, *Recherches de Science Religieuse*, 1964, pp. 103–107. M. Giet a répondu aux réserves du P. Daniélou au Colloque de Strasbourg: Un courant, judéo-chrétien à Rome au milieu du IIe siècle?, dans *Aspects du judéo-christianisme*, Pr.U.Fr., Paris, 1965, pp. 95–112; il ne semble pas avoir convaincu le Père. Il n'est pas utile d'analyser ici cet article: les divergences qui séparent les deux savants restent fort secondaires par rapport à ce qu'ils admettent tous deux et que nous contestons nettement. – R. M. Grant, dans *Gnomon*, 1964, pp. 357–359, n'accepte pas la thèse centrale de M. Giet et soulève des objections fort intéressantes. A propos du vocabulaire, par exemple, il rappelle que ἀγαθός se trouve 21 fois dans l'*Epître aux Romains*, mais pas une fois dans la *Première aux Corinthiens*, que πιστός ne se trouve dans aucune de ces *Epîtres*. Grant souligne avant moi que rien n'atteste une publication séparée des *Visions*.

Vigiliae Christianae 21 (1967) 219–220; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

TATIAN 40

VON

REINHOLD MERKELBACH

Moses ist älter als Homer und die griechischen Weisen, und die Weisheit der Griechen stammt von ihm. Die Griechen haben die Lehre des Moses entstellt und wie Falschmünzer umgeprägt, aus zwei Gründen: πρῶτον μέν, ἵνα τι λέγειν ἴδιον νομισθῶσι, δεύτερον δέ, ὅπως τὰ ὅσα μὴ συνίεσαν διά τινος ἐπιπλάστου ‹ἀ›ρητολογίας παρακαλύπτοντες ὡς μυθολογίαν τὴν ἀλήθειαν παραβραβεύσωσι „... erstens, damit es so aussieht, als ob sie etwas Eigenes brächten, und zweitens, damit sie das, was sie nicht verstehen, verhüllen durch vorgetäuschtes Reden über geheime und heilige Dinge und so die Wahrheit zu mythischen Erzählungen verfälschen".

Überliefert ist ῥητολογίας;[1] Bonner[2] hat konjiziert ἀρεταλογίας, Rose τερατολογίας. Das Richtige dürfte sein ἀρητολογίας = ἀρρητολογίας; die Schreibung mit einem ρ ist in der Kaiserzeit nicht überraschend, vgl. das Scholion zu Juvenal 15,16 (bei Juvenal steht aretalogus = ἀρεταλόγος; der Scholiast erklärt aber das – nicht ins Metrum passende – Wort aretologus = ἀρητολόγος):

aritologi [= ἀρητολόγοι] sunt, ut quidam volunt, qui miras res, id est deorum virtutes, loquuntur. mihi autem videtur aritologos [= ἀρητολόγους] illos dici, qui ea, quae dicta non sunt [= ἄρ(ρ)ητα], in vulgus proferunt.[3]

ἀρ(ρ)ητολογία bedeutet also „Reden über ἄρρητα", über Mysterien, über geheime und heilige Dinge, über die man nur in Andeutungen und verhüllt sprechen darf. Ähnlich bedeutet ἀρρητοποιός nach Lukian

---

[1] Mras (zu Euseb. *praep. ev.* X 11,25) übersetzt ἐπιπλάστου ῥητολογίας mit „die Schminke der Schönrednerei".

[2] *Harvard Theological Review* (1940) 317–319.

[3] Zu der Stelle vgl. Rostagni, *Scritti Minori* II 1, 390f und A. Kiefer, *Aretalogische Studien* (Diss. Freiburg, Leipzig, 1929) p. 6. – Das Scholion stammt aus dem codex Bobiensis (saec. IV/V) und steht bei Wessner, *Scholia in Iuvenalem vetustiora* (1931) p. 227 in der klein gedruckten Supplement-Spalte. – Das Wort ἀρ(ρ)ητολογία kommt zweimal in der *Praeparatio evangelica* des Euseb vor.

(Lexiphanes 10) „einer, der heilige Dinge tut, Mysterien feiert". Dass das Allerheiligste eigentlich unsagbar ist, war allgemeine Ansicht der Griechen.[4] Tatian wirft ihnen vor, sie bemäntelten mit ihrem Gerede vom ἄγνωστος θεός nur, dass sie die Lehre des Moses von dem einen Gott nicht richtig verstanden und daher zu ihren Mythen depraviert hätten.

Köln-Lindenthal, Institut für Altertumskunde der Universität Köln, Albertus-Magnus-Platz

[4] Nach Damaskios, *vita Isidori* 38 (p. 64,3 Zintzen) ist das Höchste, was der Mensch erreichen kann, die παντελὴς ἀγνωσία, das gänzliche Versinken in jenem Letzten, das nicht erkannt werden kann.

Vigiliae Christianae 21 (1967) 221–240; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

ZUR ESCHATOLOGIE DES ÄLTEREN AUGUSTIN (DE CIV. DEI 20,9)*

VON

BERNHARD LOHSE

Bis heute fehlt es an einer befriedigenden Gesamtdarstellung über Augustins Eschatologie.[1] Die folgenden Ausführungen beabsichtigen nicht, eine solche Darstellung zu geben. Vielmehr soll versucht werden, die schwierige und in der Forschung außerordentlich umstrittene Stelle *de civ. Dei* 20,9 zu interpretieren, die vielleicht den Schlüssel für ein rechtes Verständnis der Eschatologie des älteren Augustin abgibt. Von da aus soll dann versucht werden, einige Folgerungen im Blick auf das Verhältnis zwischen ecclesia, civitas Dei, regnum Christi und regnum caelorum zu ziehen.

In den *civ. Dei* 20,9 begegnen ja u.a. folgende Aussagen, daß gegenwärtig, da der Teufel für 1000 Jahre gebunden ist, die Heiligen mit Christus auch 1000 Jahre herrschen; daß diese 1000 Jahre von der gegenwärtigen Ankunft Christi, nämlich seiner ersten Ankunft, zu verstehen sind;[2] weiter, daß die Kirche schon jetzt als „sein Reich oder als das

---

* Referat auf der Tagung der „Patristischen Arbeitsgemeinschaft" in Hamburg-Rissen am 6.1.1967.

[1] Die einzige Arbeit, die Augustins Eschatologie bisher im ganzen zu würdigen unternommen hat, ist die von H. Eger, *Die Eschatologie Augustins*, Greifswalder Theologische Forschungen Bd. 1, 1933. Freilich weist diese Untersuchung doch manche Mängel auf. Eger hat Augustins Gedanken stark systematisiert, häufig ohne die Abfassungszeit und den Kontext hinreichend zu berücksichtigen. Sodann ist Eger noch sehr stark von dem bekannten Augustin-Verständnis Karl Holls abhängig, wenn er bei Augustin „Eudämonismus, Moralismus, Legalismus" (S. 9) finden möchte. Über die Fragen des Chiliasmus äußert sich Eger nur kurz S. 47f. – Ausführlichere und auch sorgfältigere Untersuchungen zu bestimmten Aspekten von Augustins Eschatologie finden sich bei E. Lamirande OMI, *L'Eglise céleste selon Saint Augustin*, 1963. Freilich geht Lamirande nicht auf den Chiliasmus sowie auf die Interpretation von *de civ. Dei* 20,9 ein; s. im übrigen zu Lamirandes Buch die Rezension von R. Lorenz, *ThLZ* 91 (1966) Sp. 439ff. – Schließlich findet sich manches auch bei L. Ballay, *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus*, Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung Bd. 29, 1964, freilich für unsere Fragestellung nichts Wichtiges.

[2] *De civ. Dei* 20,9 *CCSL* XLVIII p. 715,1ff.

Himmelreich" bezeichnet wird;[3] ferner, daß zwischen der Kirche, wie sie jetzt ist, und zwischen derjenigen, wie sie einst sein wird, zu unterscheiden ist;[4] und nicht zuletzt, daß das Wort der Apokalypse (20,4) „Ich sah Throne und solche, die auf ihnen sitzen, und das Gericht wurde ihnen übergeben" nicht auf das jüngste Gericht zu beziehen sei, sondern auf die Sitze der Vorsteher und auf die Vorsteher selbst, die mittels der Binde- und Lösegewalt schon jetzt Gericht ausüben.[5]

Diese Aussagen haben in der bisherigen Forschung die verschiedensten Deutungen erfahren. Es mag nützlich sein, zunächst die wichtigsten Interpretationen kurz zu umreißen, um sodann in einem zweiten Teil den Zusammenhang mit Augustins früherer Auffassung, der u.E. hier festzustellen ist, zu schildern. Alsdann soll der Kontext der Aussagen von *de civ. Dei* 20,9 gewürdigt werden, woraufhin der Versuch einer neuen Interpretation der genannten Aussagen gemacht werden soll. Schließlich werden daraus einige Folgerungen für das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes zu ziehen sein.

I

H. Reuter, dessen „Augustinische Studien" lange Zeit die Forschung bestimmten, war der Meinung, daß Augustin bei seiner Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes nicht die äußere, organisierte Kirche im Auge gehabt habe, sondern die communio sanctorum, die gewissermaßen den inneren Kern der äußeren Kirche bilde. Augustin habe die äußere Kirche an keiner einzigen Stelle mit dem Reich Gottes identifiziert, vielmehr habe er zwischen beiden in der Regel deutlich unterschieden.[6] Von daher ergibt sich für Augustin nach Reuter ein doppelter Kirchenbegriff. Was nun die Aussagen in *de civ. Dei* 20,9 betrifft, so deutet Reuter die Herrschaft der Heiligen mit Christus schon hier auf Erden auf den inneren Kreis der Kirche, also auf die Gemeinschaft der Heiligen, nicht jedoch auf die Kirche als hierarchische Anstalt. Man habe sich das so vorzustellen, daß die Heiligen schon jetzt „eine verhältnismäßige Herrschaft ausüben". Anders sei jedoch die Aussage über das Gericht der Bischöfe zu ver-

---

[3] *Ebd.*, p. 715,8ff; 716,39f.
[4] *Ebd.*, p. 716,36ff.
[5] *Ebd.*, p. 717,59ff.
[6] H. Reuter, *Augustinische Studien*, 1887, S. 151.

stehen. Nach Reuter hat Augustin dabei nicht die unsichtbare, sondern die sichtbare Kirche im Auge. Aber er habe diesen Satz doch „nicht aus dogmatischer Kupidität, nicht in der Absicht, die Auktorität der hierarchischen Kirche seiner Tage theologisch zu rechtfertigen" geschrieben, „sondern um sich von einer exegetischen Not zu erlösen".[7] Augustin sei zu dieser Aussage nur durch den von ihm hier interpretierten Text gelangt. Keineswegs dürfe man darum aber für Augustin die äußere Kirche mit dem Reich Gottes gleichsetzen.

R. Seeberg hat die Deutung Reuters im wesentlichen akzeptiert, um sie jedoch in manchen wichtigen Einzelheiten zu modifizieren. Augustin habe hier, was bei ihm nicht ganz isoliert sei, die Gemeinde der Heiligen „unwillkürlich" mit der äußeren Kirche identifiziert. Sein eigentlicher Gedanke sei dieser: „In der Christenheit herrschen die wirklich Frommen innerlich und geistig." Die Heiligen sollen demnach auch in der äußeren Kirche tonangebend sein. An zwei wichtigen Punkten weicht Seebergs Deutung jedoch von derjenigen Reuters ab. Einmal hat Augustin nach Seeberg diesen Gedanken nicht aus exegetischer Not gefaßt, vielmehr sei hier weiter nichts als eine „Entgleisung" zu konstatieren. Zum anderen ist Seeberg der Ansicht, daß die Heiligen nach Augustin sich nicht nur in der äußeren Kirche durchsetzen sollen, vielmehr solle ihr Geist „auch den aus Christen bestehenden Staat leiten".[8] Gegen diese Auffassung sei freilich schon jetzt hervorgehoben, daß Augustin in *de civ. Dei* 20,9 schlechterdings mit keinem Wort davon redet, daß diese Herrschaft der Heiligen oder das Gericht der Bischöfe in irgendeiner Weise auch für den Staat von Bedeutung ist.

H. Scholz hat demgegenüber geltend gemacht, daß die strikte Abhebung der Kirche gegenüber dem Reich Gottes nicht zutreffend sei. In *de civ. Dei* 20,9 habe Augustin die von Bischöfen geleitete Kirche zwar nicht ausdrücklich mit dem Reich Gottes gleichgesetzt, aber diese Identifizierung liege unmittelbar in der Konsequenz von Augustins Ausführungen; zudem sei sie auch sonst bei Augustin belegt.[9]

Auch K. Müllers Deutung ist noch wesentlich von derjenigen Reuters geprägt. Mit Reuter und Seeberg unterscheidet K. Müller einen doppelten Kirchenbegriff und meint im Blick auf *de civ. Dei* 20,9, daß die gegen-

---

[7] H. Reuter, *ebd.*, S. 116,119.

[8] R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, Neudr. 1953, S. 481.

[9] H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei*, 1911, S. 109ff, 121 Anm. 3.

wärtige Kirche nur um der in ihr vorhandenen Heiligen willen Reich Christi heiße.[10] Besondere Aufmerksamkeit widmet K. Müller dann jedoch der Frage, was unter der Herrschaft der Heiligen zu verstehen sei. Er meint, dabei sei nicht an den sittlichen, heiligenden Einfluß der Heiligen in der äußeren Kirche zu denken. Vielmehr bestimme Augustin den Sinn des regnare cum Christo dahin, „daß die Heiligen nach dem trachten, was droben ist oder was Jesu Christi ist, daß ihr Aufenthalt schon jetzt im Himmel ist, daß sie in seinem Reich leben und selbst sein Reich sind ... Sie bilden das Himmelreich, sofern sie die sind, in denen Christus herrscht".[11] Von da aus hält dann K. Müller die Gleichung von Kirche und Himmelreich für „durchaus geistig". Dabei sei weder eine exegetische Not noch eine Entgleisung festzustellen, vielmehr sei Augustin seiner spiritualistischen Deutung treu geblieben: die zu seiner Zeit schon vorhandene realistisch verstandene Gleichung sei von ihm mit vollem Bewußtsein idealisiert worden.[12] Im übrigen hält K. Müller mit Reuter daran fest, daß Augustin „prinzipiell" Kirche und Reich Gottes nicht gleichgesetzt habe.[13]

Die Deutung K. Müllers ist dann von W. Kamlah in seinem Aufsatz „Ecclesia und regnum Dei bei Augustin"[14] neu aufgenommen und radikalisiert worden. Kamlah hat die seit H. Reuter vertretene Auffassung von einem doppelten Kirchenbegriff Augustins bis zu den letzten Konsequenzen geführt, mit dem Ergebnis, daß das, was man die empirische katholische Kirche zu nennen pflegt, im Grunde völlig aus der Ekklesiologie verschwindet. Nach Kamlah wendet sich Augustin in *de civ. Dei* 20,9 vor allem gegen einen Einwand, der ihm von chiliastischer Seite gemacht werden könnte, daß nämlich von einer Herrschaft der Heiligen mit Christus schon in der Gemeinde auf Erden unmöglich die Rede sein könne. Von daher kommt für Augustin eine Gleichsetzung von empirischer Kirche und Reich Gottes, wie sie der älteren Forschung immer wieder Kopfzerbrechen bereitet hatte, überhaupt nicht in Frage. „Nicht eine ‚empirische katholische Kirche' soll als das Reich Gottes ausgegeben werden, sondern die eschatologische Bestimmung der sich sammelnden Gemeinde soll hervorgekehrt werden, wenn diese Gemeinde von der

[10] K. Müller, Kirche und Reich Gottes bei Augustin – zu De civitate Dei 20,9, *ZNW* 27 (1928) (202ff) 205.

[11] K. Müller, *ebd.*

[12] K. Müller, *ebd.*, S. 207.

[13] K. Müller, *ebd.*, S. 211.

[14] W. Kamlah, Ecclesia und regnum Dei bei Augustin (zu De civitate Dei 20,9), *Philologus* 93 (N.F.XLVII) (1938) 248ff.

Schrift ‚zuweilen' Himmelreich genannt wird".[15] Unter dem regnare der Heiligen mit Christus kann Augustin nach Kamlah nichts anderes meinen als „die Herrschaft über die vitia".[16] Nur auf Grund dieses Herrschens über die vitia „kann die Gemeinde-Jetzt regnum Christi genannt werden und kann in der Apokalypse vom regnare der Heiligen schon in der Zeit von Christi erster Ankunft gesprochen werden".[17] Die Aussagen über das von den praepositi ausgeübte Gericht seien lediglich zwischeneingeschoben. Kamlah möchte hier scharf differenzieren: diese Sätze „gehören zwar dem antichiliastischen Zusammenhang gemäß zur Deutung der Gemeinde-Jetzt, keineswegs aber zur Deutung der Gemeinde-Jetzt als regnum Christi".[18]

Auch in den letzten Jahren sind noch zahlreiche Deutungen vorgetragen worden. J. Ratzinger hat sich in seinen verschiedenen Arbeiten[19] über Augustins civitas-Konzeption zwar nicht ausführlich mit *de civ. Dei* 20,9 befaßt. Aber er hat in seiner Auseinandersetzung mit Kamlah doch darauf hingewiesen, daß die Problematik von Kamlahs Augustin-Interpretation sich nirgend so deutlich zeige wie bei seiner Exegese dieses Kapitels.[20] Gegen Kamlahs Auffassung, daß Kirche für Augustin niemals die empirische katholische Kirche meine, sondern immer eschatologisch, als „ecclesia nur auf die ‚ecclesia praedestinata' hin"[21] zu verstehen sei, gibt Ratzinger eine „pneumatisch-ekklesiologische" oder „sakramental-ekklesiologische" Interpretation.[22] Kamlah habe zwar die Spaltung von Augustins Kirchenbegriff, wie sie Reuter vorgenommen habe, überwunden, aber um den Preis, daß zwischen eschatologischem Verständnis und konkretem Realismus ein unüberwindlicher Gegensatz klaffe.[23]

In seiner Untersuchung „Reich Gottes und Kirche bei Augustin" hat

---

[15] W. Kamlah, *ebd.*, S. 253.

[16] W. Kamlah, *ebd.*, S. 255.

[17] W. Kamlah, *ebd.*, S. 258.

[18] W. Kamlah, *ebd.*, S. 260.

[19] J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung Bd. 7, 1954; s. hier vor allem S. 276ff; ders., *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins – Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*, Augustinus Magister, Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 Sept. 1954, Bd. 2, S. 965ff.

[20] J. Ratzinger, *ebd.* (Augustinus Magister Bd. 2), S. 968 Anm. 1.

[21] W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit – Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins ‚Bürgerschaft Gottes'*, 2. Aufl. 1951, S. 137.

[22] J. Ratzinger, *ebd.* (s. Anm. 20), S. 979; cf. jedoch die Kritik von R. Lorenz, *ThR* 25 (1959) 60, der gegen Ratzingers Augustin-Deutung mit Recht darauf hinweist, daß nicht der Kultus, sondern der amor im Vordergrund des augustinischen Denkens steht.

[23] J. Ratzinger, *ebd.*, S. 974.

E. Kinder sich zwar im ganzen stark an die Gedankengänge gehalten, die Augustin in *de civ. Dei* 20,9 entfaltet, aber die älteren Deutungen schimmern doch allenthalben noch durch. Aus dem doppelten Kirchenbegriff wird hier die Wirkung Christi von innen nach außen.[24] Die Kirche sei „das von Gott gesetzte Bindeglied zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie", sie reiche und führe vom einen zum anderen. Von da aus kommt Kinder dann zu der Anschauung, nicht das ganze Reich Gottes werde von Augustin mit der Kirche gleichgesetzt, sondern lediglich das 1000-jährige Reich.[25] Freilich kann auch Kinder nicht umhin, im Blick auf die Aussage über das Gericht der Praepositi zuzugeben, daß Augustin hier und da etwas weitergehe und nicht nur den verborgenen Wesenskern der Kirche, sondern auch die hierarchische Organisation als das Reich Christi im Kommen ansehe.[26]

Schließlich sei noch die Erörterung bei A. Wachtel erwähnt. Wachtel stellt zunächst grundsätzlich fest, daß das ganze Buch *de civ. Dei* 20 auf die geschichtliche Kirche bezogen werden müsse.[27] Weiter betont er: „Zwar ist die Herrschaft der Heiligen im Hinblick auf die zukünftige Herrlichkeit der Kirche eine beschränkte, aber die Heiligen sind schon in der Jetztzeit Teilhaber an der in der Kirche verwirklichten Herrschaft Christi."[28] Ferner hebt er in anderer Weise als Kamlah den antichiliastischen Zusammenhang des Textes hervor. Hatte Kamlah von hier aus gerade die Gleichsetzung von eschatologisch verstandener Kirche und Reich Gottes behauptet, so wendet sich Wachtel gegen die „Entwertung der Gegenwart der Kirche". „Wenn daher Augustinus ... die praepositi (Bischöfe) der Kirche als die Träger der Gerichtsgewalt bezeichnet, so versteht er unter ihrer Richtertätigkeit die Maßnahmen, die auf die Erhaltung und Bewahrung der Kirche vor den Umtrieben des seiner Macht nicht völlig enthobenen Satans abzielen."[29]

Es scheint, daß allein die Deutung Wachtels richtige Ansätze bietet. Freilich sind seine Bemerkungen äußerst knapp und bedürfen wesentlicher Weiterführung. Vor allem fehlt es auch noch an einer eigentlichen Begründung der von ihm nur angedeuteten Auffassung. Hierbei müssen wir

---

[24] E. Kinder, *Reich Gottes und Kirche bei Augustin*, 1954, S. 12.
[25] E. Kinder, *ebd.*, S. 14.
[26] E. Kinder, *ebd.*, S. 17.
[27] A. Wachtel, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*, 1960, S. 123f.
[28] A. Wachtel, *ebd.*, S. 125.
[29] A. Wachtel, *ebd.*, S. 127.

zunächst auf die Interpretation von *Apk.* 20 beim frühen Augustin kurz eingehen.

II

Bekanntlich gibt es in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte einen breiten Strom chiliastischer Auslegung der Apokalypse.[30] Im Osten ist der Chiliasmus unter dem Einfluß der Theologie des Origenes früher zurückgetreten als im Westen, wo erst Ticonius den entscheidenden Schritt zur Überwindung des Chiliasmus getan hat. Augustin hat selbst zunächst die chiliastische Deutung von *Apk.*20 vertreten, wie aus *Sermo* 259,2 hervorgeht. Die wichtigsten Sätze seien hier um der Bedeutung willen, die sie auch noch für den späten Augustin haben, zitiert: „Der 8. Tag also bezeichnet das neue Leben am Ende der Welt: der 7. die künftige Ruhe der Heiligen auf dieser Erde. Es wird nämlich der Herr mit seinen Heiligen auf Erden herrschen, wie die Schrift sagt, und er wird hier eine Kirche haben, in die kein Böser mehr gelangen wird, die getrennt und gereinigt sein wird von jeder Befleckung der Bosheit; auf diese Kirche weisen jene 153 Fische (*Joh.*21,11), von denen wir, soweit ich mich erinnere, schon gesprochen haben. Denn die Kirche wird hier zuerst in großer Reinheit und Würde und Gerechtigkeit erscheinen. Da wird es nicht mehr möglich sein zu täuschen, zu lügen oder, daß sich ein Wolf im Schafskleid verbirgt."[31]

Aus diesem Text ergibt sich Folgendes. Die Herrschaft Christi mit den Heiligen wird von Augustin nicht auf die gegenwärtige Kirche gedeutet, sondern erst auf die kommende, die hier mit dem Bild des 7.Tages

[30] Zum Chiliasmus s. R.Frick, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin, *BZNW* 6, 1928; W. Bauer, Art. Chiliasmus, in: *RAC* Bd. 2, 1954, Sp. 1073ff.

[31] *Sermo* 259,2 *MPL* 38,1197 Octavus ergo iste dies in fine saeculi novam vitam significat: septimus quietem futuram sanctorum in hac terra. Regnabit enim Dominus in terra cum sanctis suis, sicut dicunt Scripturae, et habebit hic Ecclesiam, quo nullus malus intrabit, separatam atque purgatam ab omni contagione nequitiae; quam significant centum quinquaginta tres illi pisces (*Joan.* XXI, 11), de quibus iam, quantum memini, aliquando tractavimus. Nam Ecclesia hic primo apparebit in magna claritate et dignitate et iustitia. Non ibi libebit decipere, non mentiri, non sub ovis pelle lupum latere. – Die Datierung dieses Sermo scheint bisher noch nicht eigens untersucht worden zu sein. Wenn allerdings H. Egers (s.o. Anm. 1, S. 48) Vermutung, daß Augustin diese Deutung schon in *contra Adimantum* 2 aufgegeben habe, zu Recht besteht, kämen nur die ersten Jahre von Augustins Priestertätigkeit als Abfassungszeit in Betracht, da die Schrift *c. Adim.* auf 394 anzusetzen ist (Altaner).

bezeichnet wird. Im Zusammenhang mit dem exegesierten Text aus der Apokalypse ist weiter zu sagen, daß diese Herrschaft voraussetzt, daß der Teufel gebunden ist für jene 1000 Jahre. Die Fesselung des Teufels ermöglicht es, daß nur noch reine und heilige Menschen zur Kirche gehören. Augustin hat freilich schon in seiner Frühzeit, wie sich aus einer Bemerkung in *de civ. Dei* ergibt, diese 1000-jährige Herrschaft sich nicht in krassen Farben ausgemalt, sondern an „deliciae spirituales" gedacht.[32]

Die Bedeutung dieses Textes im Blick auf die Stelle *de civ. Dei* 20,9 dürfte darin bestehen, daß Augustin zwischen der Fesselung des Teufels und der Herrschaft der Heiligen mit Christus ganz im Sinne der Apokalypse einen festen Zusammenhang sieht. Wenn auch Augustin das 1000-jährige Reich später nicht mehr als zukünftiges angesehen hat, so besteht kein Anlaß, den engen Zusammenhang, der sowohl in der Apokalypse als auch in dieser Predigt zwischen beiden Gedanken besteht, zu lösen. Vielmehr dürfte es sich zeigen, daß mindestens die Aussagen über die Herrschaft der Heiligen von hier aus viel besser als bisher erklärt werden können. Darüber hinaus ist aber schon in dieser Predigt eine enge Verbindung zwischen Kirche und Reich Gottes gezogen, sofern eben die Kirche in der Zeit jener 1000 Jahre als völlig rein und heilig hingestellt wird und die Scheidung von den Bösen dann vollzogen sein wird. Augustin hat diesen Gedanken später so nicht mehr vertreten können. Aber es ist die Frage, ob deswegen später diese Gleichsetzung von Kirche und Reich Gottes aufgegeben werden mußte. U.E. ist das nicht der Fall. Im Gegenteil, es dürfte sich trotz mancher Veränderungen in der Textinterpretation bei Augustin eine Kontinuität in den Grundzügen des Verständnisses zeigen.

III

Nunmehr sei ein kurzer Überblick über die wichtigsten Gedanken der ersten Kapitel von *de civ. Dei* 20 gegeben.

Augustin beginnt in diesem Buch mit Ausführungen über das jüngste Gericht. Er stellt es sogar in 20,1 als das eigentliche Thema hin, daß er

---

[32] Cf. *de civ. Dei* 20,7 p. 709,31 ff. Quae opinio (scil. die Deutung des 1000-jährigen Reiches in chiliastischem Sinne) esset utcumque tolerabilis, si aliquae deliciae spiritales in illo sabbato adfuturae sanctis per Domini praesentiam crederentur. Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando. Augustin hat danach später am Chiliasmus vor allem ausgesetzt, daß er sich das 1000-jährige Reich in materiellem Sinne vorstellte.

nicht von dem ersten Gericht handeln wolle, welches Gott nach dem Fall über die sündigen Engel sowie über die Menschen hat ergehen lassen, auch nicht von den media iudicia, wie sie in der Geschichte immer wieder begegnen, sondern von jenem jüngsten Gericht, da Christus vom Himmel kommen wird, um Lebende und Tote zu richten.[33] Gleichwohl nimmt Augustin dieses eigentliche Thema des 20. Buches dann doch erst in 20,14 auf, wo er die Verdammung des Teufels, die leibliche Auferstehung der Toten sowie das Gericht, das die endgültige Vergeltung bringt, behandelt. In den ersten Kapiteln geht er auf die anderen Gerichte Gottes ein, die schon jetzt stattfinden. Dabei verliert er jedoch das Thema, das er sich selbst gestellt hat, nicht aus den Augen. Vielmehr ist die Erörterung der schon jetzt ergehenden Gerichte weitgehend exegetisch bedingt. Augustin zieht nämlich zahlreiche Schriftstellen heran, die sich bei flüchtiger Lektüre auf das jüngste Gericht zu beziehen scheinen, die bei genauerer Betrachtung jedoch auf die gegenwärtigen Gerichte gedeutet werden müssen.

Im 2. Kapitel erblickt er ein allgemeines Gottesgericht, wie es schon jetzt statthat, darin, daß Gutes und Übles ungleich und, wie es den Menschen scheint, ungerecht verteilt sind.[34] Das 3. Kapitel zieht dazu eine Reihe von Textstellen aus dem Prediger Salomo, das 4. und 5. Kapitel zum Vergleich eine Reihe von neutestamentlichen Stellen heran, von denen manche jedoch nicht das jüngste Gericht im Auge haben. Im 6. Kapitel kommt Augustin dann zum ersten Mal auf die Unterscheidung zwischen einer ersten und einer zweiten Auferstehung zu sprechen, die für die folgenden Kapitel noch wichtig ist. Anlaß für diese Unterscheidung zwischen zwei Auferstehungen ist das Wort Jesu *Joh.* 5,25f „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, es kommt die Stunde, und jetzt ist sie da, wo die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die, die sie hören, werden leben. Denn wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohn verliehen, das Leben in sich selbst zu haben".[35] Augustin versteht die Aussage über die Toten, die die Stimme Gottes hören und dadurch leben, von der Auferstehung der Seelen, die schon jetzt stattfindet, wohingegen die Auferstehung der Leiber erst am jüngsten Tage

---

[33] *De civ. Dei* 20,1 p. 700,46ff. Non igitur in hoc libro de illis primis nec de istis mediis Dei iudiciis, sed de ipso novissimo, quantum ipse tribuerit, disputabo, quando Christus de caelo venturus est vivos iudicaturus et mortuos.

[34] *De civ. Dei* 20,2 p. 700,4ff. Nescimus enim quo iudicio Dei bonus ille sit pauper, malus ille sit dives.

[35] *De civ. Dei* 20,6 p. 706,1ff.

erfolgen wird.[36] Sachlich kein Unterschied ist es, wenn Augustin zwischen zwei regenerationes differenziert.[37] Wer nicht in der zweiten Auferstehung verdammt werden will, der soll, so mahnt Augustin, in der ersten auferstehen.[38]

Das Stichwort der zwei Auferstehungen gibt nun für Augustin Veranlassung, in Kapitel 7 auf *Apk.* 20, 1-6 einzugehen; die Erörterung dieses Textes erstreckt sich über die folgenden Kapitel. In Kapitel 7 beginnt Augustin mit den Worten: „Von diesen beiden Auferstehungen spricht derselbe Evangelist Johannes auch in der Offenbarung."[39] Der nun folgende Abschnitt ist also gewissermaßen ein Exkurs zu einem Exkurs, sofern bereits die Erörterung der gegenwärtigen Gerichte ein gewisses Abschweifen von dem Thema des jüngsten Gerichtes darstellte und nunmehr an die Stelle *Joh.* 5,25 f angeknüpft wird. Dabei ist es wichtig, Kapitel 9 in diesem größeren Zusammenhang zu sehen.

Nachdem Augustin zunächst den Text *Apk.* 20,1-6 zitiert hat – es ist hier ja von der Bindung des Teufels auf 1000 Jahre und der Herrschaft der Heiligen während dieser Zeit die Rede, wobei die 1000 Jahre als die erste Auferstehung bezeichnet werden, aber auch davon, daß der Teufel dann noch einmal für kurze Frist freigelassen werden soll, bis es zum letzten Gericht kommt — wehrt er zunächst die Auffassung ab, die erste Auferstehung sei in leiblichem Sinne zu verstehen.[40] Diejenigen, die diesen Text so deuten, denken dabei an eine Art Sabbatruhe der Heiligen, an ein Ruhen nach den Mühen der 6000 Jahre seit der Vertreibung der Menschen aus dem Paradies. Augustin würde diese Interpretation noch als erträglich gelten lassen, wenn man hier an geistige Freuden dächte. Aber er beanstandet, daß man dabei doch maßlose körperliche Tafelfreuden im Auge hat. Die geistig Gesinnten nennen die, die solche materiellen Erwartungen hegen, Chiliasten.[41] Um diese Chiliasten zu widerlegen, befaßt Augustin sich ausführlich mit dem Text aus der Apokalypse.

---

[36] *De civ. Dei* 20,6 p. 706,4 ff. Nondum de secunda resurrectione, id est corporum, loquitur, quae in fine futura est, sed de prima, quae nunc est.

[37] *De civ. Dei* 20,6 p. 708,73 ff. Sicut ergo duae sunt regenerationes, de quibus iam supra locutus sum, una secundum fidem, quae nunc fit per baptismum; alia secundum carnem, quae fiet in eius incorruptione atque inmortalitate per iudicium magnum atque novissimum: ita sunt et resurrectiones duae ...

[38] *De civ. Dei* 20,6 p. 708,52 f. Resurgat ergo in prima, qui non vult in secunda resurrectione damnari.

[39] *De civ. Dei* 20,7 p. 708,1 f.

[40] *De civ. Dei* 20,7 p. 709,20 ff.

[41] *De civ. Dei* 20,7 p. 709,39 f.

Dabei setzt er mit einem Hinweis auf Jesu Wort ein, daß niemand in das Haus des Starken eindringen und ihm seine Geräte entreißen könne, wenn er diesen nicht zuvor gebunden habe (*Mc.* 3,27). Mit dem „Starken" sei der Teufel gemeint, mit den „vasa eius" die Gläubigen.[42] Die beiden verschiedenen Auslegungen der 1000 Jahre, die Augustin erwägt, können hier übergangen werden, da Augustin in jedem Fall daran festhält, daß diese Zeit auf die Gegenwart und nicht auf eine dereinst hereinbrechende Epoche zu deuten ist. Wichtig ist aber die Verbindung der beiden Schriftstellen miteinander, also des Wortes über die Bindung des Starken mit dem Text *Apk.* 20,1-6. Denn daraus ergibt sich nun, daß der Teufel während der 1000 Jahre, die er gebunden ist, jene, die jetzt Christus angehören, die aber vorher vom Teufel verführt oder gefesselt worden waren, nicht mehr unter seiner Herrschaft hat. Die Fesselung des Teufels ist also nur für jene von Bedeutung, die Christus zugehören; die anderen Völker werden nach wie vor vom Teufel beherrscht.[43] Wörtlich heißt es dann noch einmal: „Zu dem Zweck ist also der Teufel gebunden und im Abgrund eingeschlossen, daß er nicht mehr die Völker verführe, aus denen die Kirche besteht und die er vorher, bevor sie die Kirche bildeten, verführt und in seiner Gewalt gehabt hatte."[44]

Es ist wohl nicht zufällig, daß in diesem Zusammenhang jener Begriff begegnet, auf den Kamlah sich vornehmlich berufen hat, nämlich das Wort von der ecclesia praedestinata. Augustin meint damit, daß eben diejenigen, die schon jetzt der Herrschaft des Teufels entnommen sind, die vorherbestimmte Kirche sind.[45] In Kapitel 8, wo Augustin von der Freilassung des Teufels am Ende der 1000 Jahre redet, findet sich dieser Begriff noch einmal: „nunquam enim ab illo (scil. diabolo) ecclesia seducetur praedestinata et electa ante mundi constitutionem, de qua dictum est: ‚Novit Dominus qui sunt eius' (2. *Tim.* 2,19)."[46] Der Begriff „ecclesia praedestinata" trifft auch insofern schon für die gegenwärtige Kirche zu, als nach Augustin während der Freilassung des Teufels nach

---

[42] *De civ. Dei* 20,7 p. 710,44ff.

[43] *De civ. Dei* 20,7 p. 711,96ff. Ab eis autem gentibus seducendis huius interdicti vinculo et claustro diabolus prohibetur atque cohibetur, quas pertinentes ad Christum seducebat antea vel tenebat. Has enim Deus elegit ante mundi constitutionem eruere de potestate tenebrarum et transferre in regnum filii caritatis suae (*Kol.* 1,13).

[44] *De civ. Dei* 20,7 p. 711,110ff. Ad hoc ergo ligatus est diabolus et inclusus in abysso, ut iam non seducat gentes, ex quibus constat ecclesia, quas antea seductas tenebat, antequam essent ecclesia.

[45] *De civ. Dei* 20,7 p. 712,121.

[46] *De civ. Dei* 20,8 p. 712,3ff.

den 1000 Jahren niemand mehr der Kirche beitreten wird, die gegenwärtige Kirche also mit der künftigen auch in ihrem Umfang identisch ist.[47]

IV

Dies ist der Kontext, in dem die Aussagen von *de civ. Dei* 20,9 stehen. Augustin sagt hier nun zu Beginn, daß die Heiligen, während der Teufel für die 1000 Jahre gebunden ist, mit Christus herrschen, und daß dies eben von der gegenwärtigen Zeit seiner ersten Ankunft zu verstehen sei.[48] Er betont weiter, daß sie jetzt in ganz anderer Weise herrschen, als sie es dereinst tun werden.[49] Gleichwohl ist eben schon jetzt von einer Mitherrschaft der Heiligen zu reden, und insofern ist die Kirche bereits jetzt als regnum Christi und regnum caelorum zu bezeichnen.[50] Der Unterschied zwischen dem Jetzt und dem Einst besteht darin, daß gegenwärtig – in der Sprache des Gleichnisses gesagt – noch Unkraut und Weizen vermischt sind, daß dereinst aber das Unkraut von der Kirche zusammengelesen wird.[51] In der bekannten Weise unterscheidet Augustin weiter zwischen der ecclesia qualis nunc est und der ecclesia qualis tunc erit.[52] Die, die einst als Unkraut fortgeworfen werden, mögen jetzt wohl auch in Jesu Reich sein, aber sie sind eben nicht selbst sein Reich.[53] Anders ausgedrückt, der Unterschied zwischen dem Jetzt und dem Einst besteht darin, daß man in der kommenden Welt „ohne Feind" herrschen wird.[54]

Freilich redet die Apokalypse nach Augustin nun auch von dem gegenwärtigen Reich des Kriegsdienstes, wo man noch mit dem Feind kämpft und zuweilen auch sich gegen die anstürmenden Leidenschaften (vitia) verteidigen muß.[55] Auf dieses regnum militiae bezieht sich vornehmlich jener Satz von *Apk.* 20,4 „Und ich sah Throne und solche, die

---

[47] *De civ. Dei* 20,8 p. 714,81ff, cf. jedoch p. 714,90ff wo Augustin sagt, daß es auch zu jener Zeit noch Abtrünnige wie Ankömmlinge in der Kirche geben wird, bei diesen aber an die Kinder christlicher Eltern denkt.

[48] *De civ. Dei* 20,9 p. 715,1ff. Interea dum mille annis ligatus est diabolus, sancti regnant cum Christo etiam ipsi mille annis, eisdem sine dubio et eodem modo intellegendis, id est isto iam tempore prioris eius adventus.

[49] *De civ. Dei* 20,9 p. 715,6ff.

[50] *De civ. Dei* 20,9 p. 715,9f; 39f.

[51] *De civ. Dei* 20,9 p. 715,12ff.

[52] *De civ. Dei* 20,9 p. 716,37f.

[53] *De civ. Dei* 20,9 p. 716,47ff.

[54] *De civ. Dei* 20,9 p. 717,55.

[55] *De civ. Dei* 20,9 p. 716,52ff.

auf ihnen sitzen, und das Gericht wurde ihnen übergeben". Dieses Wort darf, wie Augustin sagt, nicht von dem jüngsten Gericht verstanden werden. Mit den „sedes" sind vielmehr die Sitze der Vorsteher, also der Bischöfe, gemeint.[56] Das Gericht, von dem hier in der Apokalypse die Rede ist, bezieht sich also auf das Herrenwort (*Mt.* 18,18) „Was ihr auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöst sein".[57] Augustin kehrt dann noch einmal zu dem Gedanken der Herrschaft der Heiligen mit Christus zurück und führt aus: wer das Tier aus der Unterwelt, von dem die Apokalypse redet, nicht anbetet und von diesen Übeln frei ist, der herrscht mit Christus schon jetzt auf eine dieser Weltzeit entsprechende Art und Weise.[58]

Wenn man sich diese Aussagen und den Zusammenhang, in dem sie stehen, vergegenwärtigt, so ist m.E. nicht zu bestreiten, daß sich durch die ersten Kapitel des 20. Buches ein klarer Gedankengang hindurchzieht: die Frage nach dem jüngsten Gericht führte zur Behandlung der göttlichen Gerichte, die schon jetzt ergehen; von da aus kam Augustin zu dem Problem der ersten Auferstehung und der Herrschaft der Heiligen mit Christus in der Gegenwart. Der Gedankengang ist in sich geschlossen und folgerichtig. Man könnte höchstens einwenden, daß Augustin das angekündigte Thema, eben das jüngste Gericht, nicht gleich von Anfang des 20. Buches an ausschließlich behandelt, aber von einem Gedankenbruch oder Ähnlichem kann nicht die Rede sein. Es scheinen daher auch alle Ansichten, Augustin habe hier aus exegetischer Not heraus sich geäußert oder es handle sich um eine Entgleisung, ganz haltlos zu sein.

Doch müssen jetzt einige wichtige Aussagen in *de civ. Dei* 20,9 noch etwas näher betrachtet werden. Was zunächst den Gedanken der Herrschaft der Heiligen mit Christus betrifft, so wurde schon angedeutet, daß diese Herrschaft im Gegensatz zur Herrschaft des Teufels zu verstehen ist. Alle Versuche, hier allgemein an die Herrschaft des Guten zu denken, dürften ganz fehl am Platze sein. Auch Kamlahs Versuch,[59] das regnare der Heiligen auf die Herrschaft über die vitia zu deuten, ist so nicht halt-

---

[56] *De civ. Dei* 20,9 p. 717,56ff. Cum enim dixisset alligari diabolum mille annis, et postea solvi brevi tempore, tum recapitulando quid in istis mille annis agat ecclesia vel agatur in ea: ‚Et vidi', inquit, ‚sedes et sedentes super eas, et iudicium datum est.' Non hoc putandum est de ultimo iudicio dici; sed sedes praepositorum et ipsi praepositi intellegendi sunt, per quos nunc ecclesia gubernatur.

[57] *De civ. Dei* 20,9 p. 717,62ff.

[58] *De civ. Dei* 20,9 p. 718,92-94, 107f, 110–114.

[59] W. Kamlah, *op. cit.* (s.o.Anm. 14), S. 255.

bar. Selbstverständlich hat Augustin hier auch die Herrschaft über die Leidenschaften im Auge, aber in diesen Leidenschaften äußert sich doch nur die Knechtung durch den Teufel. Gewiß ist die Redeweise von einem Herrschen der Heiligen mit Christus unmittelbar durch den Text der Apokalypse veranlaßt. Aber sie paßt doch sachlich auf das beste zu den Grundgedanken, die Augustin in *de civitate Dei* entfaltet, also zu der Gegenüberstellung der beiden civitates und der Konstituierung beider Gemeinschaften je durch die verschiedene Ausrichtung der Liebe, hier der Gottesliebe bis zur Selbstverachtung, dort der Selbstliebe bis zur Gottesverachtung.[60] Es sei aber auch erinnert etwa an eine Aussage in *de civ. Dei* 17,16, wo Augustin scharf den Teufel und Christus als reges einander gegenüberstellt und von der Wiedergeburt als dem Übergang von dem pessimus rex zum optimus rex spricht.[61] Es ist nur folgerichtig, wenn Augustin, ausgehend von dem Gedanken „Christus – rex", von einer Mitherrschaft der Heiligen mit ihrem König spricht. Diese Mitherrschaft besteht darin, daß die Heiligen der Herrschaft des Teufels, unter welcher sie seit dem Sündenfall standen, entnommen sind und nun Christus zugehören. Mehr darf, wie es scheint, in diese Aussage nicht hineingelegt werden. Jedenfalls dürfte eine weitergehende Interpretation des regnare der Heiligen mit Christus vom Text her nicht gerechtfertigt sein.

Augustin hat also an diesem Punkt die in seinem sermo 259 geäußerten Gedanken insofern unverändert beibehalten, als die Fesselung des Teufels, die Herrschaft Christi und die Mitherrschaft der Heiligen untrennbar zusammengehören. Auch dies hat sich nicht geändert, daß nur heilige und reine Menschen an der Herrschaft während der 1000 Jahre teilhaben. Lediglich die Auffassung über den Anbruch dieser 1000 Jahre ist eine andere. Als Motiv für die Änderung der Auffassung von den 1000 Jahren wird man freilich nicht nur die Ablehnung des Chiliasmus bei

---

[60] *De civ. Dei* 14,28 p. 451,1ff.

[61] *De civ. Dei* 17,16 p. 581,60ff. Ipsa est et Hierusalem eodem modo spiritaliter, unde multa iam diximus. Eius inimica est civitas diaboli Babylon, quae confusio interpretatur; ex qua tamen Babylone regina ista in omnibus gentibus regeneratione liberatur et a pessimo rege ad optimum regem, id est a diabolo transit ad Christum. Cf. 17,20 p. 589,97ff. Sed illud magis commemorandum existimo de hoc libro, quod pertinet ad civitates duas, unam diaboli, alteram Christi, et earum reges diabolum et Christum: ‚Vae tibi, terra,' inquit, ‚cuius rex adulescens, et principes tui mane comedunt. Beata tu, terra, cuius rex tuus filius ingenuorum, et principes tui in tempore comedunt, in fortitudine, et non in confusione.' Adulescentem dixit diabolum propter stultitiam et superbiam et temeritatem ...; Christum autem filium ingenuorum.

Ticonius zu nennen haben, zumal der Text von dessen Kommentar zur Apokalypse noch immer nicht mit Sicherheit wiederhergestellt ist, sondern vor allem die Auseinandersetzung mit dem Donatismus, die Augustin die Heiligkeit der Kirche neu und tiefer verstehen lehrte.

Aber auch der Gedanke über das Gericht, das die Bischöfe ausüben, durch welche gegenwärtig die Kirche geleitet wird, fügt sich glatt und bruchlos in den Zusammenhang ein, hatte Augustin doch schon seit *de civ. Dei* 20,1 verschiedentlich von gegenwärtigen Gerichten Gottes gesprochen, die von dem jüngsten Gericht zu unterscheiden sind. Es geht bei diesem Gericht, das durch die Binde- und Lösevollmacht vorgenommen wird, um nichts anderes, als worum es auch bei dem Empfang der Taufe geht, nämlich um die Verwirklichung der Gliedschaft am Leibe Christi oder gegebenenfalls um den Ausschluß von dieser Gliedschaft. Diese Parallele zwischen Buße und Versöhnung einerseits und Taufe andererseits wird von Augustin selbst in 20,9 gezogen. Augustin sagt nämlich kurz nach jenem Wort über das Gericht der Bischöfe: „Die Seelen der verstorbenen Frommen sind nicht von der Kirche getrennt, welche jetzt auch regnum Christi ist. Sonst würde man ja dieser Seelen nicht am Altar Gottes in der Gemeinschaft des Leibes Christi gedenken; und es hätte sonst auch keinen Zweck, in Gefahren zur christlichen Taufe zu drängen, um nicht ohne sie das Leben zu beschließen, oder zur Wiederversöhnung, falls man etwa durch die (auferlegte) Buße oder durch ein böses Gewissen von demselben Leibe getrennt ist."[62] Das Gericht, das die Bischöfe ausüben, hat also den gleichen Rang wie die Taufe, deren Heilsnotwendigkeit ja gerade der alte Augustin besonders hervorgehoben hat. Dieses Gericht der Bischöfe nimmt gewiß nicht das jüngste Gericht vorweg, aber es hat doch auch für dieses Bedeutung, sofern das Verbleiben in der Kirche Voraussetzung für den Besitz des Heils ist.

Dieser Gedanke über das Gericht der Bischöfe mag bei Augustin im ganzen wohl etwas isoliert dastehen. Aber als eine sachliche Parallele sei doch etwa auf *Ench.* 22,83 verwiesen, wo Augustin sagt: „Wer jedoch nicht glaubt, daß in der Kirche Sünden vergeben werden, und diesen so großen Schatz göttlicher Gnade verachtet und in solcher Herzensverhärtung seine Tage beschließt, der ist jener unvergebbaren Sünde wider den Hl. Geist schuldig, in welchem Christus die Sünden nachläßt."[63] Bekannt-

[62] *De civ. Dei* 20,9 p. 717,71ff.

[63] *Ench.* 22,83 Qui vero in ecclesia remitti peccata non credens contemnit, tantam divini muneris largitatem, et in hac obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est illo irremissibili peccato in spiritum sanctum, in quo Christus peccata dimittit.

lich hat Augustin gerade durch diesen Gedanken bei der in der alten Kirche so vielverhandelten Frage der Vergebbarkeit der Todsünden zur Klarheit geführt. Was in *de civ. Dei* 20,9 über das Gericht der Bischöfe steht, ist sachlich nichts anderes.

V

Nun bleibt noch die Aufgabe, von der begrenzten Textgrundlage her, die wir hier haben, einige Folgerungen für das Verhältnis von ecclesia, civitas Dei, regnum Christi und regnum caelorum zu ziehen.

Es ist vielleicht das Beste, hier mit einer kurzen Kritik der bisherigen Interpretation von *de civ. Dei* 20,9 zu beginnen. Der fundamentale Fehler, der bisher weithin das rechte Verständnis dieses Kapitels verhindert hat, dürfte darin bestehen, daß man vielfach bei Augustin einen doppelten Kirchenbegriff angenommen hat. Geht man von einem solchen Verständnis aus, so ist es begreiflich, daß man zu den Aussagen in *de civ. Dei* 20,9 kaum einen Zugang gewinnen kann. Denn wie soll man einen rein innerlich verstandenen Kirchenbegriff mit dem Wort über das Gericht der Bischöfe harmonisieren?

Die These von einem doppelten Kirchenbegriff bei Augustin ist durch W. Kamlahs Untersuchungen nicht wirklich überwunden worden. Zweifellos kommt Kamlah das Verdienst zu, nachdrücklich auf den eschatologischen Charakter der Kirche im Sinne Augustins hingewiesen zu haben. Zwar polemisiert Kamlah scharf gegen die Behauptung eines doppelten Kirchenbegriffs,[64] aber doch nur zu dem Zweck, um die sogenannte „empirische katholische Kirche" vollends aus Augustins Denken zu verbannen und statt dessen Augustins Ekklesiologie ausschließlich von der Eschatologie sowie auch von der Prädestination her zu verstehen. Freilich kann auch Kamlah nicht umhin, das Moment der Geschichtlichkeit der Kirche zu berücksichtigen, wenn er Augustins Meinung dahin wiedergibt, daß er „wie die ganze Tradition von der ecclesia schlechthin als der eschatologisch verstandenen geschichtlichen Gemeinde" rede.[65] J. Ratzinger hat gegen Kamlah schon die kritische Frage stellt, was dieser eigentlich unter „eschatologisch" verstehe.[66] Dem

---

[64] W. Kamlah, *op. cit.* (s.o. Anm. 21), S. 136.
[65] W. Kamlah, *ebd.*, S. 141.
[66] J. Ratzinger, *op. cit.* (s.o. Anm. 19 Aug. Mag. 2), S. 968.

wäre als zweite kritische Frage hinzuzufügen, was mit dem Begriff „geschichtliche Gemeinde" gemeint sein soll. Es regt sich der Verdacht, daß damit im Grunde nicht viel anderes bezeichnet sein kann, als was man früher mit der „empirischen katholischen Kirche" gemeint hat.

Die Augustin-Forschung steht hier in einem ähnlichen Dilemma, wie es früher auch die Luther-Forschung tat. Es ist noch nicht lange her, daß man bei Luther einen doppelschichtigen Kirchenbegriff angenommen hat,[67] wobei dann ähnlich wie bei Augustin zwischen äußerer und innerer Christenheit differenziert wurde. Neuerdings ist aber diese Unterscheidung überwiegend aufgegeben worden.[68] Man möchte meinen, daß, was gegenüber Luther recht ist, auch im Blick auf Augustin billig sei. Es ist einfach unbefriedigend, wenn man einem Mann, der Jahrzehnte hindurch unermüdlich für die Kirche gewirkt hat, jegliches Interesse an der empirischen, katholischen Kirche abspricht.[69] Es kann dann nicht mehr gelingen, zwischen der theologischen Konzeption, wie sie in *de civitate Dei* vorliegt, und dem praktisch-kirchlichen und seelsorgerlichen Wirken Augustins noch eine Verbindung herzustellen.

Gegen Kamlah ist daran festzuhalten, daß Augustin sehr wohl das, was man die empirische, katholische Kirche oder auch den Vulgärkatholizismus nennt, vertreten hat, ohne darüber das eschatologische Moment, das der Kirche eignet, aus den Augen zu verlieren. Es soll durchaus nicht geleugnet werden, daß hier eine gewisse Spannung vorhanden ist. Sie hat darin ihren Grund, daß die Kirche, wie sie auf Erden lebt, auch Sünder in ihren Reihen hat und darum noch nicht in ihrer endgültigen Reinheit und Heiligkeit erscheinen kann. Aber die Spannung zwischen dem Sein und dem Schein der Kirche – um die Differenzierung von J. Ratzinger

---

[67] S. etwa F. Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, *Th.St.Kr.* 100 (1927/28) 197ff; aber auch noch J. Heckel, Die zwo Kirchen, *ELKZ* 10 (1956) 221ff (= Festgabe H. Brunotte).

[68] S. etwa W. Höhne, *Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche*, 1963; aber auch etwa P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, 2. Aufl. 1963, S. 248ff; L. Pinomaa, *Sieg des Glaubens – Grundlinien der Theologie Luthers*, bearb. und hrsg. von H. Beintker, 1964, S. 134ff.

[69] W. Kamlah, *op. cit.* (s.o. Anm. 21), sagt S. 339: „In der einzigen Absicht, den eschatologischen Sinn der christlichen Gemeinde neu zu schärfen und vernünftig zu verstehen, übersieht Augustin die faktische Geschichtlichkeit dieser Kirche, zu deren dauerhafter Einbürgerung in dieser Welt er faktisch sehr nachwirkend beiträgt, einerseits durch die Ausübung bischöflicher Macht im Kampf gegen Ketzer, andererseits und wirksamer noch durch die umfassende vernünftige Ausarbeitung der christlichen Lehre." – Ein treffende Bestimmung dessen, was für Kamlah „empirische, katholische Kirche" ist, findet sich bei J. Ratzinger, Aug. Mag. 2, S. 976.

aufzunehmen[70] – ist doch nicht so erheblich, wie Kamlah meint. Denn Augustin dürfte sicher im großen und ganzen die Identität von gegenwärtiger und künftiger Kirche vertreten haben. Davon, daß die Kirche durch die in ihr vorhandenen Bösen radikal in Frage gestellt wird, kann bei Augustin keine Rede sein. Die Unsicherheit, die hier herrscht, betrifft im wesentlichen nur manche Einzelnen. Es dürfte zu wenig sein, wenn man die wahre Kirche lediglich für den „Kern" der vorhandenen Kirche hält.[71] Wenn das Urteil über die Gleichsetzung von vorhandener und wahrer Kirche letztlich unsicher bleibt, so hat das in der Natur der Sache selbst seinen Grund, da Augustin es für Frevel hält, wenn man dem Urteil Gottes vorgreifen will.

Wenn bei Augustin kein doppelter Kirchenbegriff vorliegt, vielmehr im wesentlichen an die Identität von gegenwärtiger und künftiger Kirche zu denken ist, dann dürfte es auch möglich sein, auf die Frage nach dem Verhältnis von ecclesia zu civitas Dei, regnum Christi und regnum caelorum eine Antwort zu finden, die sich nicht mit der Konstatierung von unüberbrückbaren Gegensätzen begnügt. Diese Probleme können hier selbstverständlich nicht in der an sich notwendigen Ausführlichkeit erörtert werden; trotzdem seien doch einige Bemerkungen gestattet. Neuerdings hat E. Lamirande mit seinem Buch „L'Eglise céleste selon Saint Augustin" eine sehr solide Untersuchung vorgelegt.[72] Vor allem hat Lamirande nicht nur mit Recht herausgestellt, daß diese Begriffe bei Augustin weitgehend synonym sind, sondern sich auch mit der Frage befaßt, warum Augustin gleichwohl an dieser mannigfaltigen Begrifflichkeit festhält. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß ecclesia und civitas Dei häufig Äquivalente darstellen, daß die Begriffe aber nicht immer austauschbar sind.[73] In Weiterführung der Darstellung Lamirandes ist etwa darauf hinzuweisen, daß Begriffe wie peregrinari oder patria von Augustin eher im Zusammenhang der civitas Dei-Konzeption gebraucht werden,[74] wohingegen etwa die Unterscheidung von „Jetzt" und „Dereinst" im Rahmen von Aussagen über die Kirche gemacht wird. Das

---

[70] J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes* (s.o. Anm. 19), S. 146 u.ö.

[71] So u.a. auch noch E. Kinder, *op. cit.* (s.o. Anm. 24), S. 17.

[72] S.o. Anm. 1.

[73] E. Lamirande, *op. cit.*, S. 94.

[74] Cf. z.B. *Enarr. in Ps.* 136,1 *CCSL* XL (1964) 1ff. Oblitos vos esse non arbitror, commendasse nos vobis, immo commemorasse vos, quod omnis eruditus in sancta ecclesia nosse debet unde cives simus, et ubi peregrenemur, et peregrinationis nostrae causam esse peccatum, reversionis autem munus remissionem peccatorum et iustificationem gratiae Dei.

Verhältnis von ecclesia und civitas Dei ist u.E. noch immer am besten von E. Lewalter bestimmt worden, wenn er sagt: „Augustins Absicht ist nicht, wie man immer wieder gemeint hat, zu zeigen, daß der Gottesstaat ‚die Kirche' ist, sondern die: der Kirche zu zeigen, was sie ist, nämlich der zu seiner Vollendung wandernde Gottesstaat."[75]

Es scheint, daß sowohl dieser Satz Lewalters als auch die Ausführungen Lamirandes von *de civ. Dei* 20,9 her bestätigt werden. Daß die Kirche hier mit dem regnum Christi und dem regnum caelorum gleichgesetzt wird, wurde oben erwähnt.[76] Aber indem man diese Identität feststellt, hat man noch nicht alle Fragen beantwortet. Vielmehr ist es sehr bezeichnend, wie genau Augustin trotzdem zwischen den verschiedenen Begriffen differenziert. So sagt Augustin beispielsweise, daß der Schriftgelehrte, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt, „in regno Dei eruditur", um unmittelbar darauf fortzufahren: „et de ecclesia collecturi sunt zizania messores."[77] Hier sind beide Begriffe offenbar nicht vertauschbar. Man könnte wohl sagen, daß der Schriftgelehrte in der Kirche herangebildet wird, aber man könnte nicht äußern, daß das Unkraut vom Reiche Gottes zusammengelesen wird. Oder, wenn Augustin nach der Unterscheidung zwischen der ecclesia qualis nunc est und der ecclesia qualis tunc erit sagt: „Ergo et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum",[78] so sind auch hier beide Begriffe nicht einfach austauschbar, vielmehr soll der Kirche gesagt werden, was sie ihrem wahren Wesen nach ist. Daß Augustin gerade an dieser Stelle trotz der Gleichsetzung von ecclesia und regnum Christi zwischen beiden einen gewissen Unterschied macht, ergibt sich zwingend aus der Fortsetzung: „Regnant itaque cum illo etiam nunc sancti eius, aliter quidem, quam tunc regnabunt; nec tamen cum illo regnant zizania, quamvis in ecclesia cum tritico crescant."[79] Auch hier ist wieder hervorzuheben, daß man wohl von der Kirche, nicht aber von dem regnum Christi sagen kann, daß das Unkraut mit dem Weizen zusammen heranwächst. Wenn die Kirche regnum Christi genannt wird, so wird etwas über das Ziel, dem sie entgegengeht, ausgesagt, zugleich auch über ihr verborgenes, wahres Wesen, welches gerade darin besteht, daß die Kirche die Gemeinschaft derer ist, die der Herrschaft der civitas diaboli entnommen sind.

[75] E. Lewalter, Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins, *ZKG* 53 (1934) 39.

[76] S.o. bei Anm. 50.

[77] *De civ. Dei* 20,9 p. 715,10ff.

[78] *De civ. Dei* 20,9 p. 716,39f.

[79] *De civ. Dei* 20,9 p. 716,40ff.

Es genügt also nicht, lediglich zu konstatieren, daß ecclesia, civitas Dei, regnum Christi und regnum caelorum identisch sind.[80] Insbesondere kann für eine solche Behauptung nicht einfach *de civ. Dei* 20,9 angeführt werden. Vielmehr muß jeweils sorgfältig nach der Bedeutungsnuance der einzelnen Begriffe gefragt werden. Allem Anschein nach hat Augustin mit Bedacht diese Begriffe gebraucht. Es ist ja schon kein Zufall, daß sein Werk nicht de ecclesia oder de regno Christi, sondern de civitate Dei heißt. Von daher läßt sich im Blick auf *de civ. Dei* 20,9 wohl sagen, daß die Kirche „auch" Reich Christi oder Himmelreich heißt, daß aber diese Prädikation nicht umkehrbar ist, daß man also nicht sagen kann, das Reich Christi heiße auch Kirche. Indem die Kirche regnum Christi genannt wird, wird ein bestimmter Aspekt der Kirche betont, der in dem ecclesia-Begriff als solchem nicht ohne weiteres deutlich ist und der auch durch die Unterscheidung zwischen gegenwärtiger und künftiger Kirche nicht hinreichend ausgedrückt werden kann. Gerade von daher scheint es nicht gerechtfertigt, wenn man Augustin allein an die eschatologisch verstandene Kirche denken läßt. Vielmehr zeigt gerade der Sprachgebrauch, daß die Bezeichnung der Kirche als regnum Christi den Blick für die eschatologische Dimension der Kirche öffnen soll. Ausgangspunkt ist also die ecclesia, Zielpunkt ihre Vollendung in der Ewigkeit. Die Vereinerleiung dieser Aussagen, wie sie weithin üblich geworden ist, bringt hier alles durcheinander, was von Augustin selbst behutsam differenziert worden ist.

Hamburg 56, Wittenbergener Weg 40.

[80] So etwa noch W. Suerbaum, *Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff – Über Verwendung von res publica, regnum, imperium und status von Cicero bis Jordanis*, 1961, S. 215 Anm. 97.

Vigiliae Christianae 21 (1967) 241–246; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

EIN ANGEBLICHES ZEUGNIS FÜR DIE DOCTRINA APOSTOLORUM ODER PELAGIUS BEI PSEUDO-HIERONYMUS

VON

WOLFGANG SPEYER

J. Schlecht, der Entdecker der lateinischen Übersetzung der Grundschrift der Didache (c. 1–6), veröffentlichte im Jahre 1901 aus der gleichen Handschrift, Codex Monacensis Latinus 6264 (olim Frisingensis 64) f. 83 r/84 r (saec. XI), eine Predigt,[1] die mit folgender Überschrift überliefert ist:[2] Sabbato lectio in duodecim lectionibus. Omilia lectionis eiusdem.[3] Ad Tessal. Fratres, rogamus vos. J. Schlecht hat dieser Predigt die erklärende Überschrift gegeben: Homilia ut fertur s. Hieronymi, in qua corruptio Doctrinae Apostolorum vituperatur.[4] Nach seiner Meinung streitet die Predigt des Pseudo-Hieronymus gegen den letzten eschatologischen Teil der Doctrina apostolorum (c. 16). Er glaubt u.a. aus der „scharfen Verwarnung vor der verfälschten Apostellehre" verstehen zu können, „warum der zweite Teil (der Doctrina apostolorum) in der lateinischen Litteratur beinahe spurlos untergegangen ist".[5]

Für seine Auffassung kann sich J. Schlecht nur auf folgende Stelle des ersten Teils der Homilie bezogen haben: neque per epistolam fraude conscriptam. Poterat et hoc diabolica excogitare versutia; sicut in

[1] *Doctrina XII apostolorum. Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche* (Freiburg, 1901) 119–121. Erstmals hat diese Predigt Johannes Gymnicus (Köln, 1535) 272 wohl aus einer Trierer Handschrift eines Beda-Homiliars herausgegeben (s. Schlecht aO. 6*–8*. 132); danach F. Liverani, *Spicilegium Liberianum* (Florenz, 1863) 447. Zu der handschriftlichen Verbreitung vgl. Schlecht aO. 8*–14*.

[2] Vgl. Schlecht aO. 34, 119.

[3] Die Predigt wurde also am Quattember-Samstag des Advent gehalten. An diesem Tage wird noch heute eine der Lesungen des römischen Messbuches 2 *Thess.* 2,1–8 entnommen. (Am Rande der hier zu besprechenden Predigt ist vermerkt: Hieronymus.) Voran ging ein echter Text aus den Kommentaren des Hieronymus zu Isaisas (*PL* 24, 114); s. Schlecht aO. 34.

[4] In seiner Nachfolge stehen mit dieser Überschrift M. Schanz, *Geschichte d. römischen Literatur*[2] = Handb. d. Altertumswiss. 8,4,1 (München, 1914; Nachdr. 1959) S. 499; *Patrologiae Latinae supplementum* 2, ed. A. Hamman (Paris, 1960) 285–287 und E. Dekkers, *Clavis patrum Latinorum*[2] = *Sacris Erudiri* 3 (1961) nr. 635.

[5] aO. 74f.

multis apocrifis libris apparet. ut a fide ad perfidiam seduceret symplices. ut epistolę quędam scripte pravę doctrinę apostolorum nomine titularentur. dicentes quod instaret dies domini. Zunächst ist der Zusammenhang zu beachten: der Prediger erklärt das zweite Kapitel des zweiten Thessalonicher-Briefes v. 1f. Die ausgeschriebene Stelle sucht, wie das vorangehende, übersetzte Zitat aus Paulus zeigt, die Worte des Apostels μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν zu deuten. Paulus rechnete mit unechten Briefen, die, unter seinem Namen verbreitet, Irrlehren über die Wiederkunft Christi verkünden. So haben alle Exegeten des christlichen Altertums im Gegensatz zu manchen modernen Erklärern diese Stelle verstanden.[6]

Die Auffassung von J. Schlecht, der pravae doctrinae mit apostolorum nomine verbindet, wird durch grammatische Erwägungen sogleich widerlegt: epistolae quaedam scriptae pravae doctrinae gehört natürlich zusammen, wobei pravae doctrinae eindeutig genitivus qualitatis ist.[7] Die schwerfällige Ausdrucksweise dieses Satzes wird aber leichter verständlich werden, wenn, wie sogleich nachzuweisen ist, der Verfasser nur ein Plagiator gewesen ist. Zudem hätte J. Schlecht auffallen müssen, dass die Doctrina apostolorum nicht als Beispiel für den geforderten Zusammenhang passt, da die von Paulus gemeinte Fälschung in die Form eines pseudoapostolischen Briefes gekleidet war. Mithin hat diese unter dem Namen des Hieronymus überlieferte Predigt als Zeugnis für die Doctrina apostolorum auszuscheiden.[8]

Die genannte Predigt bezeugt ein anderes, ebenfalls nicht unbekanntes Werk der altchristlichen Literatur, nämlich den Kommentar zu den paulinischen Briefen des Pelagius. Von diesem unter dem Namen des Hieronymus verbreiteten Kommentar gibt es eine kürzere und eine längere pelagianische Fassung, sowie eine interpolierte katholische Ausgabe des 5. oder 6. Jh.[9] In dem Teil des Kommentars zum zweiten Thessalonicher-Brief, den der Prediger als Vorlage benutzt hat, unterscheidet sich die interpolierte Fassung jedoch nicht vom Originaltext

---

[6] Vgl. Verf., Religiöse Pseudepigraphie u. literarische Fälschung im Altertum, *JbAC* 8/9 (1965/66) 119f.

[7] Besonders im Spätlatein beliebt; vgl. J. B. Hofmann-A. Szantyr, *Lateinische Syntax u. Stilistik* = Handb. d. Altertumswiss. 2,2,2 (München, 1965) S. 69.

[8] J. P. Audet, *La Didachè. Instructions des apôtres* (Paris, 1958) übergeht die Predigt bei den entsprechenden Abschnitten (S. 79–90; 211–219).

[9] Vgl. G. de Plinval, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausanne, 1943) 413–415; Clavis nr. 728. 759. 952 und *Patrologiae Latinae supplementum* 1, ed. A. Hamman (Paris, 1958) 1101f.

des Pelagius. Die Predigt des Pseudo-Hieronymus ist jedenfalls nichts anderes als eine Bearbeitung der kurzen Bemerkungen des Pelagius zu 2 *Thess.* 2,1–8 (10). Um die furta des Predigers deutlich zu machen, seien die beiden Texte nebeneinander gestellt.[10] Folgende Abschnitte sind bei Pelagius und dem Prediger zu unterscheiden:

(a) die lateinische Übersetzung des Paulusbriefes (durch Schrägdruck gekennzeichnet);
(b) die Erklärungen (die Übernahme aus dem Pelagiuskommentar ist durch **Fettdruck** hervorgehoben);
(c) Bibelzitate innerhalb der Erklärungen.

PSEUDO-HIERONYMUS	PELAGIUS
De secundo aduentu domini et salvatoris nostri Iesu Christi fratres karissimi audistis dicentem apostolum cum lectio legeretur. c.2,1. *Rogamus* inquit *uos per aduentum domini nostri Ihū Xpi.* **qui nobis**[a] **carius nichil esse sum certus.** *et nostrę congregationis in ipsum.* ›**Quando a quattuor ventis cęli congregabuntur**‹ omnes gentes ad iudicivm. 2. *Vt non cito moveamini a uestro sensu neque terreamini.* vt falsis divinationibus iniquorum hominum a uera fide nullatenus **moue**amini. *neque per spiritum.* qui ficte se per spiritum sanctum dicunt vaticinari. *neque per sermonem* pseudodoctorum. *neque per epistolam fraude conscriptam.* **Poterat et hoc diabolica excogitare uersutia**[b]; **sicut in multis apocrifis** libris **apparet. ut** a **fide ad perfidi**am seduceret symplices. vt epistolę quędam scripte pravę doctrinę **apostolorum nomine titularentur**. dicentes quod *instaret dies domini.* Quod ideo praecavens apostolus dicit. 3. *ne quis vos seducat ullo modo* **dicenti**vum! **ecce hic** aut **illic est Christus.** Duos adventus domini et saluatoris nostri omnia prophetarum volumina et euangeliorum fides testatur.	c.2,1. *Rogamus autem vos,* [*fratres,*] *per adventum domini nostri Iesu Christi.* **Quo vobis carius nihil esse sum certus.** *Et nostram congregationem in ipsum.* **Quando** ›**a qua**[**t**]**tuor ventis caeli congregabuntur** electi‹ (Mt. 24,31), ut, ›ubi fuerit corpus, illi[c] concurrant et aquilae‹ (Mt. 24,28). 2. *Ut non cito moveamini mente neque terreamini.* Praefacilis est qui de domini adventu contra evangelicam sententiam [com]**move**tur. *Neque per spiritum neque per verbum.* Nec signa vos terreant quasi per spiritum facta, quia et hoc salvator ante praemonuit, nec sermo diale[c]ticae fallaciae seducat. *Neque per epistolam tamquam per nos* [*missam*]. **Poterat et hoc diabolica excogitare astutia, sicut in multis apocryfis apparet,** quae **ad fidem perfidi**ae faciendam **apostolorum nomine titulantur.** *Quasi instet dies domini.* 3. *ne quis vos seducat ullo modo.* ›**Dicen**tes: **ecce hic** [**est**] **Christus,** ecce **illic**‹ (Mt. 24,23).

[10] Bei der Wiedergabe der Predigt des Pseudo-Hieronymus folge ich den Ausgaben von J. Schlecht und A. Hamman, die jetzt durch Vergleich mit dem Text des Pelagiuskommentars an einigen Stellen verbessert werden können. Dem Text des Abschnittes aus dem Pelagiuskommentar liegt die Ausgabe von A. Souter = *Texts and Studies 9,2* (Cambridge, 1926) (wieder abgedruckt im *Patrologiae Latinae supplementum* 1 [Paris, 1958] 1332f) zugrunde.

[a] qui nobis *Mon.* quo vobis *Liverani 44* quo vobis *emendetur secundum Pelagii textum.*

[b] versutia *praebent* Ps.-Hier. (*PL* 30,872B) *et* Cassiodorus (*PL* 68,648B).

Quod primo in humilitate uenerat. et iterum erit uenturus in maiestate et gloria iudicaturus uiuos et mortuos.[c] et redditurus unicuique secundum opera sua. *Quia nisi uenerit discessio primum et reuelatus fuerit homo peccati. filius perditionis.* ac si dixisset. **nisi prius romanorum destruatur imperium.** et recedant ab eis omnes **gentes**, quę eorum subiacuerant imperio et ostensus fuerit maledictus antichristus id est contrarius deo quem omnium **prophetarum** verba **refugam** a deo pronunciant. *Homo peccati*, in quo fons est omnium peccatorum et *filius perditionis*, **id est filius diaboli**, qui est omnium caput perditionum. 4. *Qui adversatur* Christo et ideo antichristus vocatur; *Et extollitur supra omne quod dicitur deus aut quod colitur.* Qui cunctarum gentium errores et falsos deos sua malitia superat. omnemque pravitatem sua supereminet malignitate; et omnem veram religionem suo calcat pede.[d] et **supra omnipotentiam et eternitatem** dei **se iactitabit. et sacramenta divinę culturę se corrigere vel augere dicit.**[e] cum etiam omnes sibi credentes in errorem maximum deducit. *ita ut in templo dei sedeat* **hierosolymis**. siue in ęcclesia sedeat et aras sibi construere gestiat. **omnesque** veteris **legis cerimonias** se **renovare** posse glorietur; *ostendens se tanquam sit xp̄s et filius dei.* in **tantum vt ueritatis Christi evangelium resolvat. quę res iudeos** et alios imperitos **eum pro xp̄o recipere persuadet. in suo non in dei nomine uenientem.** 5. *Non retinetis.* dicit thesalonicensibus apostolus. *quod cum essemus apud uos hęc dicebamus uobis.* id est Christum non ante venire ad ivdicivm. antequam antichristus veniret. 6. *et nunc quid deteneat scitis. vt reueletur in suo tempore.* **id est**, ut sciatis, **quę mora est** eius **vt ueniat.** id est donec plenitudo gentivm ad fidem dei veniret. et de israel plurimi salui fierent credentes in deum, post quae reveletur. cum tempus appropinquauerit mundi; 7. *nam misterivm iam Quoniam nisi venerit discessio primum.* Nisi antichristus venerit, non veniet Christus. quod autem ›discessio‹ hic dicit, alibi eum ›**refuga**[**m**]‹ appellavit in Latinis exemplaribus: utrumque autem ita intellegendum est, quod nisi venerit refuga [veritatis], sive sui principatus desertor, sive **discessio gentium a regno Romano**, sicut in **Danihelo** per bestiae imaginem dicit. *Et revelatus fuerit homo peccati.* **Diaboli scilicet.** *Filius perditionis.* Quia eum, quasi sibi natum, servitio possidebit, qui secundum Isaiam conturbare dicitur gentes. 4. *Qui adversatur et extollitur super omne quod dicitur deus, aut quod colitur, ita ut in templo dei sedeat, ostendens se tamquam sit deus.*

Supra omnipotentiam et aeternitatem se iactabit, et sacramenta cultur[**a**]**e divinae corrigere vel augere se dicet,** et templum **Hierusolyma**[**e**] reficere temptabit

omnesqu[**a**]**e legis caerimonias reparare, tantum ut veritatis Christi evangelium solvat, quae res Iudaeos eum pro Christo suscipere persuadebit, in suo, non in dei nomine venientem.** 5. *Non* [*enim*] *meministis quod* [*cum adhuc penes vos essem*] *haec dicebantur vobis,* 6. *et nunc quid detineat scitis.* Hoc est, **quae mora est ut** [non] **veniat.** *Ut reveletur* [*ipse*] *in suo tempore.* Quod nondum advenit tempus eius. 7. *Nam mysterium iniquitatis iam*

[c] *cf.* symbolūm apostol.

[d] *cf.* Ps. Cypr. (Novat.) de spectaculis 2 (*CSEL* 3,3,4) religio vera et divina calcatur.

[e] dicit *Mon.* dicet *Liveriani; emendetur secundum Pelagii textum.*

operatur iniquitatis. id est **in his qui falso** gloriantur deo se esse fideles. et sunt infidelibus per diabolica opera deteriores. *Tantum vt qui nunc tenet teneat. donec de medio fiat.* Hortatur apostolus credentes in iam capta fide persistere. **donec auferatur regnum antichristi** et cęperint iterum fortiores esse fideles, qui signis et prodigiis mendacibus antichristi multum in modum iam prope videantur esse decepti. De quibus **dominus ait. ›ita ut in errorem ducantur, si fieri potest, etiam electi‹**; 8. *et tunc reuelabitur ille iniquus.* cum manifeste intellegitur. ipse antichristus seductor esse deoque contrarius. *Quem dominus Iesus interficiet spiritu oris sui. et destruet illustratione aduentus sui.* divina videlicet potestate et suę maiestatis **imperio**, cuius iussisse fecisse est! Non in exercitus multitudine. non in robore militum. non in angelorum auxilio. sed **quomodo tenebrę solis fugantur exemplo**. sic illustratione aduentus sui eum dominus destruet atque delebit.

operatur. **In his qui falsis** doctrinis eius praevium/faciunt i[n]ter, quos beatus Johannes in mundum dicit exisse. *Tantum* [ut] *qui nunc tenet, teneat donec de medio fiat.* 8. *et tunc revelabitur ille iniquus.* **Donec regnum** quod nunc tenet, de medio **auferatur** prius quam **antichristus** reveletur.
Quem dominus Iesus interficiet spiritu oris sui. Celeri **imperio** vel solo flatu. *Et evacuabit inlustratione adventus sui.* Quia, **sicut fulgur, ubique coruscabit in mundo**, solutis per ignem commotisque elementis. 9. [*Eum*] *cuius est adventus secundum opera*[*tionem*] *Satanae in omni virtute,* [*et*] *prodigiis et signis mendacibus* 10. *et* [*in*] *omni seductione iniquitatis his qui pereunt.* Sicut [**salvator**] ante **praedixit** ›dabunt signa **ita ut seducantur, si fieri potest, etiam electi**‹ (Mt. 24,24) per fantasiam simulationemque virtutum, sicut Iamnes et Mambres coram Faraone fecerunt.

Die Anrede an die Zuhörer (nos autem dilectissimi nobis) kündet den Endabschnitt der Ansprache an. Der Prediger ermahnt die Gläubigen, der Wiederkunft Christi würdig entgegen zu gehen. Dieser Abschnitt scheint selbständiges Eigentum des Redners zu sein, sodass wir auf einen Abdruck für unseren Zweck verzichten können.

Betrachten wir jetzt noch einmal die Stelle, in der die Doctrina apostolorum erwähnt sein soll, so sehen wir, dass der Bearbeiter den Satz „epistolae quaedam scriptae pravae doctrinae" in den Text des Pelagius eingefügt hat. Dieser quellenkritische Befund kann das von uns unabhängig aus grammatischen und inhaltlichen Gründen gewonnene Ergebnis nur bestätigen: an dieser Stelle ist jeder Gedanke an die Doctrina apostolorum fernzuhalten. Demnach ist auch die üblich gewordene Bezeichung der Predigt als verfehlt zu beseitigen. Zu ändern wäre der Titel etwa in: homilia ut fertur s. Hieronymi de Pauli epistula ad *Thess.* 2,2,1–8 (secundum Pelagii comm. in ep. Pauli).

Schliesslich sind noch die lateinischen Zitate aus dem zweiten Thessalonicher-Brief zu prüfen. Pelagius benutzt in der kürzeren Fassung seines Kommentars einen besonderen Text, der nicht immer mit der

Vulgata übereinstimmt.[11] Die längere Rezension folgt hingegen der Vulgata (*PL* 30,872f). Der Prediger stimmt verschiedentlich mit der Vulgata und damit der längeren Rezension gegen Pelagius überein:

2,1	nostrae congregationis	: nostram congregationem (Pelagius)
2,2	a vestro sensu	: mente
	sermonem	: verbum
2,4	supra	: super
2,7	mysterium... iniquitatis	: mysterium iniquitatis
2,8	destruet	: evacuabit

An einigen Stellen bietet er aber eine abweichende Lesart gegenüber der Vulgata und Pelagius

2,2	fraude conscriptam	: per nos missam
	instaret	: instet
2,3	quia	: quoniam
2,4	xp̄s et filius dei	: deus

2,7 schreibt der Prediger mit Pelagius nunc tenet statt tenet nunc der Vulgata und der längeren Fassung. Entweder hat der Prediger die kürzere Fassung des Pelagius benutzt und die Bibelzitate mit Hilfe der Vulgata abgeändert oder die längere Fassung. Eine sichere Entscheidung ist nicht zu erzielen.

Die Zuschreibung an Hieronymus hat vielleicht erst ein Späterer vorgenommen, dem die Ähnlichkeit zwischen dem Kommentar des Pelagius, der unter dem Namen des Hieronymus umlief, und der Predigt aufgefallen war und deshalb auf den gleichen Verfasser geschlossen hat. Eine Möglichkeit, die Predigt zeitlich genau festzulegen, ist damit ebensowenig gegeben, wie durch die Feststellung der Herkunft der Bibelzitate.[12] Erst wenn die übrigen Predigten des Codex Monacensis Latinus 6264 und der verwandten Handschriften auf ihre Herkunft und Quellen geprüft sind, wird man über die Datierung der Predigt Genaueres sagen können.

5 Köln-Braunsfeld, Raschdorffstrasse 12

---

[11] Vgl. dazu demnächst C. Charlier (s. *Patr. Lat. Suppl.* 1, 1101). Zum lateinischen Text der Paulusbriefe, der nicht von Hieronymus stammt, s. D. de Bruyne, Étude sur les origines de notre texte latin de S. Paul, *Rev. Bibl. NS* 12 (1915) 358–392. Vgl. zum lateinischen Bibeltext des Pelagius Plinval aO. 138–145.

[12] Mit der Bearbeitung des Pauluskommentars des Pelagius durch einen Schüler Cassiodors (Clavis 902) zeigt der Prediger keine Verwandtschaft.

Vigiliae Christianae 21 (1967) 247–256; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

REVIEWS

Angelo Lancelotti OFM, *Sintassi ebraica nel greco dell' Apocalisse*, I: *Uso delle forme verbali* (Collectio Assisiensis, I). Assisi, Studio teologico «Porziuncola», 1964. 131 p. Pr. 1800 L.

C'est un fait bien connu que le grec de l'Apocalypse contient beaucoup de particularités, par lesquelles ce livre diffère sensiblement du reste du Nouveau Testament. A bon droit M. Hatzidakis a qualifié cet écrit de τὸ παλαιότατον δημῶδες βιβλίον. On est d'accord sur le fait qu'on y trouve des hébraïsmes et des vulgarismes, mais les opinions divergent considérablement sur l'importance de ces phénomènes et sur le caractère du substrat sémitique.

Angelo Lancelotti ne se propose pas de résoudre le problème compliqué que pose la langue de l'Apocalypse, mais il essaie de fournir une contribution à une meilleure solution de ce problème au moyen d'une recherche systématique des hébraïsmes syntactiques qui figurent dans l'Apocalypse.

Il nous semble que l'auteur a pris trop souvent l'hébreu pour point de départ. Chaque fois qu'il constate une construction parallèle entre le grec et l'hébreu, il suggère qu'il faut parler d'une origine hébraïque. Il aurait mieux valu qu'il eut pris à cœur le conseil de M. H. Pernot (*Etudes sur la langue des Evangiles*, Paris 1927, p. 195, à propos de καὶ ἐγένετο): «Dans cette question de sémitismes, il importe de ne pas perdre de vue que le grec et l'hébreu coïncident sur bien des points et que l'existence dans ces deux langues de phénomènes semblables n'implique pas nécessairement une dépendance du grec par rapport à l'hébreu. Pour tous les cas de ce genre il y a donc lieu d'examiner, avant de conclure, quel est exactement l'état du grec».

La possibilité existe par exemple que le caractère ambivalent du Jigdol hébreu, qui peut coincider, en grec, aussi bien avec le futur qu'avec le présent, ait exercé son influence sur l'emploi du présent dans l'Apocalypse là où l'on se serait attendu au futur, mais il peut être question aussi

d'autres facteurs tels qu'une certaine nonchalance, que les textes vulgaires montrent souvent en cette matière.

A la p. 97 l'auteur parle à propos de *Apoc.* 7, 9 (ἰδοὺ ὄχλος πολὺς... ἑστῶτες ἐνώπιον τοῦ θρόνου) d'une constructio ad sensum «d'influsso semitico». Mais pour un cas pareil on peut trouver aussi bien des parallèles en grec qu'en hébreu. En traitant des participes l'auteur ne mentionne ni l'étude de M. G. Björck, Ἦν διδάσκων. *Die periphrastischen Konstruktionen im Griechischen* (Uppsala 1940), ni celle de Gunnar Rudberg, *Zu den Partizipien im Neuen Testament* (Coniectanea Neotestamentica, Lund 1948). M. Rudberg a fait remarquer que les participes improprement asyndétiques, qui attirent l'attention dans l'Apocalypse, ont des parallèles dans la langue du culte (p. ex. dans la liturgie de Mithras et dans les écrits hermétiques).

La même étroitesse de vue se laisse constater là où l'auteur traite d'un type de construction paratactique, qui remplace l'infinitif (pp. 107–108): «Spesso la costruzione infinitiva è sostuita da altre costruzioni più o meno ebraizzanti, come: a) καὶ e verbo finito (specie di endiadi): δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου καὶ προφητεύσουσιν (11, 3)». Le parallèle hébreu est relevé dans une note, mais il aurait été utile de faire attention à ce que M. H. Ljungvik a remarqué à propos de ce même exemple (*Zur Syntax der spätgriechischen Volkssprache*, Uppsala 1932, p. 83): «eine Ausdrucksweise, die, wenn sie auch hier durch semitischen Einfluss veranlasst worden ist, sich doch an den Sprachgebrauch des volkstümlichen Griechisch genau anschliesst», ce qui est illustré par Ljungvik au moyen d'une série d'exemples pris dans les *Apophthegmata Patrum*, Malalas, les Actes apocryphes des Apôtres et les papyri. On peut en dire autant pour *Apoc.* 8, 2 (comp. Ljungvik, *o.l.*, p. 80).

Bien douteux nous semble être «il valore permansivo» de l'aoriste ἥκμασαν (*Apoc.* 14, 8), derrière lequel se cacherait le «Quatal permansivo» (p. 55). Un verbe comme ἀκμάζειν qui a un sens statique (*in summo flore seu vigore esse*), peut avoir pourtant un aoriste ingressif (comp. p. ex. βασιλεύειν, aor. ἐβασίλευσα 'je fus roi'). Et on a l'impression que l'auteur ne connaît que par voie indirecte l'ouvrage de Scott (p. 23) dans lequel la thèse est soutenue que l'Apocalypse remonte à un original hébreu perdu.

Il y a plus de quarante ans, M. Loisy (*L'Apocalypse de Jean*, Paris 1923, p. 56) a signalé le fait remarquable que certains vulgarismes ne figurent pas dans l'Apocalypse et que d'autre part une tendance à un certain rythme s'y fait jour. Il pense que le style de Jean montre «une

sorte d'affectation qui serait bien en rapport avec le caractère sacré du livre». De même M. Hubert (*La disparition du datif*, Paris 1930, pp. 126–127) le formule de cette façon: «Mais l'hypothèse la plus vraisemblable est que Jean a fait du style sacré; comme toutes les imitations, il s'est inspiré des traits caractéristiques de l'original en les outrant». Cette hypothèse, qui nous semble bien probable, peut expliquer bien des phénomènes pour lesquels l'auteur cherche une origine hébraïque. On aurait désiré que l'auteur eut relevé cette théorie aussi dans son livre.

Le Père Lancelotti a publié une étude bien utile, mais en partant de l'hébreu pour chaque phénomène il se place à un point de vue quelque peu étroit.

Oldenzaal, Reigerstraat 36 G. J. M. BARTELINK

Lactantius, *The Divine Institutes*. Translated by Sister Mary Francis McDonald, O.P. (The Fathers of the Church, Vol. 49). Washington, D.C., The Catholic University of America Press, [1964]. Pp. XXVI, 562.

This volume opens with a general introduction on Lactantius' life and works, which contains several mistakes and omits essential points. On the *Epitome* we read (p. xiv): "Even in St. Jerome's time this work was considered mutilated (he calls it a title-less work, *librump acehalum*), but the quotation of Sacred Scripture is more frequent in it than in the *Institutes*, the reliance on the sibyls has been laid aside, and moral prescriptions are more detailed. Lactantius' purpose was, no doubt, to make the work more useable for Christians." Apart from the enigmatic beginning of the first sentence, suggesting that the *Epit.* is still considered to be mutilated, and the rather odd contrast established by the word "but", it may be pointed out that *acephalus* does not mean "title-less" but "without beginning" (Jerome knew the *Epit.* only in a mutilated form), that some essential discrepancies between the *Inst.* and the *Epit.* are mentioned which contradict the preceding characterization of the latter work as a mere "abridgement", and that Lact.' purpose ought to have been connected with the fact that the addressee Pentadius was a Christian. – About the *De mortibus persecutorum* the authoress states (p. xv): "Though the work comes down in a single manuscript, of Paris, eleventh century, the Lactantian authorship is no longer questioned." As if its being handed

down in only one MS were the most important, or even the only, reason of the doubts about the authenticity of the work, which also after Moreau's excellent edition have not disappeared (justly, in my opinion). – On p. xvi it is said that the earliest MSS. are from the ninth century. But the *Bononiensis* dates from the sixth or seventh century. – Sister McDonald rightly finds that Lact. lacked the knowledge and the capacity to handle the theological problems inherent in the subjects he discussed. However, she says, "we must always remember ... that he was a pioneer" (p. xx). She has, indeed, a poor opinion of Lact.' predecessors: "The apologists of the third century had been African, had had little of the traditional Roman style to offer, had written for the masses, had used not the finest Latin, and had been wanting in philosophical method" (p. xvii). This statement which conjures up once more the phantom of an 'African Latin' and suggests that a Tertullian and a Minucius Felix addressed themselves to the common herd is a rather distorted echo of Lact.' own criticism of his predecessors. – One of the works Lact. used was "the Hermes Trismegistus source" (*sic*); besides, the study of the sources made by Brandt and Laubmann in their edition is considered to have been "exhaustive" (p. xix). – Lact. is characterized as a religious philosopher who attempted an alliance of Christian dogma with his philosophy (p. xxi). But about this philosophy we do not hear anything. Instead there are some very short sections on the Trinity, angelology, dualism, the problem of evil, psychology and eschatology. As to the angels and demons the authoress thinks that Lact. gives one of the earliest Christian treatments of the subject! She correctly points out that according to Lact. God's providence is very minute, but adds that "to an age which reverenced the unapproachable majesty of God, he proclaimed that He is very near" (p. xxii), thus ignoring the numerous passages in which Lact. emphasizes God's absolute transcendence and man's inability to know Him by his own powers – an idea based on an altered version of Plato *Tim.* 28c.

From all this it appears that Sister McDonald lacks a sufficient knowledge of her subject. And this is confirmed by the bibliography which does not mention any modern study on Lact.

The translation of the *Inst.*, preceded by an introduction which contains summaries of the seven books and deals with the date of the work, the dedications to Constantine, and the so-called dualistic passages, can only be qualified as bad: it bristles with inaccuracies and serious errors. It may suffice to give some examples, chosen at random, from chapter 11 of book I:

1. *Quis est igitur tam excors qui hunc* (Jupiter) *regnare in caelo putet, qui ne in terra quidem debuit* (*sc.* regnare)*?* – Who, therefore, is so senseless as to think that such a one riegns in heaven, one who ought not to have been even on earth? 10: Jupiter restrained himself from Thetis, because there was an oracle that whoever was born of her would be greater than his father. *Et primum inprudentia in eo non dei, cui nisi Themis futura dixisset, ipse nesciret; si autem diuinus non sit, ne deus quidem sit, unde ipsa diuinitas nominatur, ut ab homine humanitas* (a common play upon the two-fold sense of *diuinus*). – First of all, there was a lack of prudence not in keeping with a god; for, unless Thetis (*sic*) had foretold what things would happen, he himself would not know. If, then, he is not divine in character, he is not even a god – whence divinity is named, as humanity is from man. 11: *Deinde conscientia inbecillitatis, qui timuit utique maiorem. Quod qui facit scit profecto non esse se maximum, quandoquidem potest aliquid maius existere.* – Next, there was a consciousness of weakness, for he who has feared, fears something greater than himself. He who does this knows certainly that he is not the greatest, since it is not (*sic*) possible that something greater exists. – 38: The philosophers were mistaken, because they transferred the name of a human being (Jupiter) to God who does not need a name. *Iouem autem illum esse qui sit ex Ope Saturnoque natus, negari non potest.* – For it is not possible for that Jupiter who was born of Saturn and Ops to be denied. 52: *At ego deum quaero ultra quem nihil sit omnino, qui fons et origo sit rerum: hic sit necesse est qui caelum ipsum condidit terramque fundauit.* – I seek a God beyond whom there is nothing whatsoever, who is the Fount and Origin of things. Of necessity this One must exist, who established heaven itself and founded the earth. 64: *Caesar quoque in Arato refert Aglaosthenem dicere Iouem cum ex insula Naxo aduersus Titanas proficisceretur et sacrificium faceret in litore, aquilam ei in auspicium aduolasse, quam uictor bono omine acceptam tutelae suae subiugarit.* – Caesar in Aratus relates that "when Aglaosthenes was setting out against the Titans from the island of Naxos, he said that an eagle flew to him [Jupiter] as an omen, who took it as a good omen of victory and placed it under his own protection."

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

Der Psalmenkommentar von Tura, Quaternio IX (Pap. Colon. Theol. 1). Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Aloys Kehl (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Sonderreihe Papyrologica Coloniensia, Vol. I). Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1965. Pp. 223. Pr. DM 41.70.

C'est une nouvelle collection qui prend le départ avec ces *Papyrologica Coloniensia* I. Elle se propose de publier principalement les papyrus rassemblés à l'« Institut für Altertumskunde » de l'Université de Cologne, papyrus de textes chrétiens pour la plupart. En ce qui concerne la présensation des volumes, disons que le format (240 × 170 mm), les caractères, le papier et la mise en page relèvent d'un choix très heureux.

Le texte qui inaugure la collection est celui d'un seul quaternion du Commentaire des Psaumes trouvé à Toura en 1941, commentaire qu'on peut sans témérité attribuer à Didyme. Les circonstances ont obligé à commencer par le Quaternion IX, mais il nous revient que l'ensemble du commentaire pourra désormais être édité dans l'ordre de la composition initiale, et presque intégralement. Ce Quaternion IX commente le Psaume 29, à peu près depuis le début, et le Psaume 30 jusqu'au verset 13. C'est dire qu'il ne peut être question de porter un jugement sur l'ensemble du commentaire par ces seules pages. Cependant A. Kehl, qui, lorsqu'il en préparait la publication, n'avait que ce texte à sa disposition et ne pensait pas pouvoir atteindre le reste, n'a rien négligé pour restituer l'univers religieux, philosophique et allégorique de son auteur. Dans un foisonnement extraordinaire de textes anciens, cités comme sources ou comme parallèles, il commente lui-même surabondamment le commentaire. Ce déploiement de textes aura du moins le mérite d'exister et de rendre inutiles les mêmes efforts quand il faudra publier le reste du commentaire. Nous renvoyons par exemple aux explications données sur l'ἔκστασις (pp. 146–154), ou sur les sens de πνεῦμα, ψυχή, νοῦς (pp. 162–170). A propos de ceux-ci, je voudrais confirmer l'excellence de la leçon proposée par A. Kehl pour *PG* 39, 1079 C 12, où il faut lire « *excepto Spiritu Sancto* » et non « *excepto spiritu nostro* »: sur les six familles en lesquelles se répartissent les 56 manuscrits du *De Spiritu Sancto* de Didyme, en effet, il n'y en a qu'une qui porte le texte erroné « *spiritu nostro* ».

Une introduction substantielle, après avoir abordé les questions de critique externe, envisage la forme particulière de ce texte: sa grammaire

insolite comme la tournure orale des questions reproduites font penser que l'on se trouve en présence de notes de conférence. Le fond de l'exposé revient évidemment au conférencier, mais la rédaction est celle d'un auditeur à la plume agile, qui a su noter les interventions d'autres auditeurs et n'a pas craint de hardis raccourcis pour le sens ou la grammaire. Quel est ce conférencier? Les attaches égyptiennes du texte scripturaire, l'étude des éléments de datation, les rapprochements stylistiques et littéraires, la tradition allégorique, tout converge en faveur de Didyme, – à bon droit, nous semble-t-il. Mais quel est le rédacteur ultime du texte que nous avons sous les yeux? Ici, il faut se résigner à l'anonymat. Le texte, numéroté selon les lignes du papyrus, est transcrit de manière à faire apparaître les lemmes de l'Écriture au premier coup d'œil et comporte en apparat critique toutes les particularités orthographiques du papyrus. La page de droite est réservée à la traduction allemande, qui accentue l'intelligence du texte par l'indication de divisions judicieuses. Suivent (pp. 109–201) les annotations abondantes dont nous avons parlé. De copieux index: des citations de l'Écriture, de tous les mots grecs, des auteurs antiques et modernes, des idées, complètent cette excellente édition.

Lyon 2e, 20, rue Sala LOUIS DOUTRELEAU

T. van Bavel O.E.S.A. avec la collaboration de F. van der Zande O.E.S.A., *Répertoire bibliographique de Saint Augustin 1950–1960* (Instrumenta Patristica, III). Steenbrugis, In Abbatia Sancti Petri-Hagae Comitis, Martinus Nijhoff, 1963. Pp. XXII, 991. Pr. B.Fr. 860.

This complete bibliography of St. Augustine over the period 1950–1960 is a most admirable work. The authors have not confined themselves to an enumeration of the publications but they give information on their contents: of books the table of contents is added, articles are succinctly summarized. By marking each item with one, two or three asterisks according to its interest they have enabled the user to make a selection. The most important reviews of each study have been mentioned.

The arrangement of the enormous mass of materials, described in the *Plan de la Bibliographie* (pp. XII–XXII), is as convenient as it is detailed. There are four sections: Biography, Works, Doctrine, Influence and survival. Each section has been divided into several chapters, which in

their turn have numerous paragraphs. The use of the work is further facilitated by three indexes, of names mentioned in the publications, of subjects, and of authors respectively. Much attention has justly been paid to cross-references when a book or article can be grouped under various headings.

Apart from giving full information on what has been published on a certain subject, this striving for exhaustiveness and fine distinction serves another, equally important, purpose. To put it into Dr. van Bavel's words (p. VII): "Cette bibliographie permettra, espérons-le, de déceler plus facilement les lacunes dans les études de saint Augustin." Another advantage should not be left unmentioned: "Le présent répertoire analytique voudrait être en même temps une initiation à l'étude de saint Augustin. C'est pourquoi nous avons donné, ça et là, en tête des subdivisions, une orientation plus générale" (p. VI).

We have to be most grateful to Dr. van Bavel and his cooperators who have accomplished a very laborious task and who have provided us with a work which is truly indispensable ... and not only for the study of St. Augustine!

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues christologiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes par G. -M. de Durand, o.p. (Sources Chrétiennes, 97), Paris, Les Editions du Cerf, 1964. 548 pp. Pr. 45 Fr.

Voici un nouveau terrain rendu accessible aux étudiants de la littérature patristique par la collection *Sources Chrétiennes*: l'œuvre de Cyrille d'Alexandrie. Ces deux traités, le *De Incarnatione* et le *Quod unus sit Christus*, ne forment, il est vrai, qu'une très petite partie des écrits de cet auteur, qui remplissent dix volumes de Migne. Mais quand on prend en considération que d'un côté l'œuvre de Cyrille est concentrée sur la Christologie et que de l'autre côté ces deux traités représentent les points extrêmes de ses recherches sur l'Incarnation, l'importance de l'édition de ces deux dialogues pour l'étude de ce Père de l'Église doit être évidente. Ils seront particulièrement propres à nous révéler, dans sa doctrine sur ce sujet, les variations et les constantes.

Que le dialogue *De Incarnatione* soit vraiment le premier traité de Cyrille sur ce sujet, et qu'il soit nommément antérieur au *De Recta*

Fide ad Theodosium est défendu par l'auteur avec force d'arguments contre l'opinion de la plupart des savants, qui considèrent le *De Incarnatione* comme une seconde rédaction du *De Recta Fide.*

On trouve d'ailleurs dans l'introduction étendu un exposé sur la personnalité complexe de Cyrille et sur son œuvre. Le chapitre sur «la théologie de Cyrille dans les dialogues» rend de bons offices pour mieux comprendre le texte de Cyrille.

Pour la constitution du texte l'éditeur s'est servi non seulement de la tradition directe mais aussi de la tradition indirecte et des versions syriaques et arméniennes. Le résultat est un texte critique bien fondé. (P. 192.4 lire ἀπρεπές au lieu de ἀτρεπές.) La traduction française, qui est la première traduction de ces dialogues en cette langue, est très exacte.

C'est vraiment un excellent instrument de travail que l'auteur présente ici à ceux qui veulent se plonger dans l'étude des écrits de S. Cyrille.

Rotterdam, Rosaliastraat 4 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses.* Introduction, texte critique et notes par Mgr. Basile Krivochéine, traduction par Joseph Paramelle, s.j. Tome III: *Catéchèses 23–24, Actions de grâces* (Sources Chrétiennes, 113). Paris, Les Editions du Cerf, 1965. Pp. 392. Pr. Fr. 39.—.

Voilà, déjà peu de temps après l'apparition des deux premiers tomes, le troisième et dernier tome de cette œuvre précieuse de la mystique byzantine. Comme nous avons déjà amplement rendu compte des deux premiers tomes dans ce périodique (21 (1967) 192–196), il suffit maintenant de dire seulement quelques mots. Ce dernier tome aussi est riche en contenu: le même texte grec impeccable, la même traduction exacte. Aussi les notes de Mgr. Basile sont toujours pénétrantes et éclaircissantes. Telle p.e. la note détaillée qu'il donne sur l'ivresse spirituelle ou l'ivresse sobre (la μέθη νηφάλιος) au commencement de la catéchèse XXIII (p. 12). En vrai moine Mgr. Basile sait aussi très bien éclaircir la catéchèse XXVI sur la Journée du moine. Nous suivons pendant toute la journée Syméon dans son monastère, l'assistance aux offices, le travail et le silence entre les offices, le service au réfectoire, la sobriété dans l'usage de la nourriture et les offices du soir. On s'étonne, en lisant tout ça, que la vie des moines orthodoxes, p.e. au Mont-Athos

ou à Zagorsk près de Moscou, est restée presque toujours la même.

Une seule question: pp. 255–257 Syméon s'étend sur la clef de la connaissance. Est-ce qu'il est peut-être possible de voir dans les spéculations mystiques sur la κλεὶς τῆς γνώσεως des échos de la gnose antique? Pour la connaissance de la mystique monacale et byzantine est très essentiel ce que nous entendons ici sur la clef, la porte et la maison et sur la clef symbole du Saint-Esprit. Dans cette même ligne se trouve aussi la spéculation sur le trésor mystique (pp. 295–299), le trésor caché déterré et partagé, et sur la beauté multiforme du trésor. Mais toujours cette idée fondamentale de Syméon: la lumière est offerte à tous, tous peuvent avoir part à la vision mystique, une idée du Ps. Dionysius Areopagita c.v.d. κατ' ἀναλογίαν, d'une manière voilée et ce voile c'est la liturgie mystique de l'Eglise.

Très importante pour la connaissance de la vie et l'évolution spirituelle de notre grand mystique est aussi la dernière part e du tome III: l'Action de grâces envers Dieu pour les dons dont il a été jugé digne, la célèbre Εὐχαριστία. Syméon y rend grâce à Dieu pour tous ses bienfaits, pour la connaissance des biens spirituels, pour la possession même de Dieu, pour avoir rencontré un authentique père spirituel (très important dans le monachisme contemporian: est-ce qu'il y a encore des *Startsij*?), pour les manifestations de l'Esprit dans l'âme des saints. P. 333 (action de grâces pour avoir été arraché aux dangers du monde) on pourrait penser à Platon, *Phaedo* 85D et Philon, *De vita contemplativa* 83–88. D'ailleurs en lisant ce traité du monachisme byzantin on pense de temps en temps involontairement aux *Therapeutes* de Philon. Mais comme la vertu suprême du moine est la ταπεινοφροσύνη, toute cette partie sublime finit par une humble prière finale (pp. 354–357).

A la fin de ce tome nous trouvons un Index scripturaire très détaillé. Dans l'Index II le liturgiste sera très reconnaissant à l'auteur d'avoir donné une petite mais précieuse liste de textes liturgiques. Nous attendons encore un Index du vocabulaire spirituel des œuvres de Syméon. Heureusement la maison d'éditions nous la promet pour bientôt. Souhaitons à Mgr. Basile de nous donner encore d'autres textes, impeccables commes celle-ci, de son héros, le grand mystique byzantin.

Dordrecht, Noordhoveweg 8 P. J. G. A. HENDRIX